

Теория и история историографии

Бенедетто Кроче

THEORY & HISTORY OF HISTORIOGRAPHY

TRANSLATED FROM THE ITALIAN OF
BENEDETTO CROCE

BY

DOUGLAS AINSLIE

B.A. OXON M.R.A.S.

LONDON

GEORGE G. HARRAP & CO. LTD.

2 & 3 PORTSMOUTH STREET KINGSWAY W.C.

AND AT S. DNEY

Электронная книга проекта "Гутенберг" по теории и истории историографии

Эта электронная книга предназначена для использования любым человеком в любой точке Соединенных Штатов и большинства других частей мира бесплатно и практически без каких-либо ограничений. Вы можете скопировать его, раздать или повторно использовать в соответствии с условиями лицензии Project Gutenberg, прилагаемой к этой книге, или онлайн по адресу www.gutenberg.org. Если вы находитесь за пределами Соединенных Штатов, вам необходимо ознакомиться с законами страны, в которой вы находитесь, прежде чем использовать эту электронную книгу.

Название: Теория и история историографии

Автор: Бенедетто Кроче

Переводчик: Дуглас Эйнсли

Дата выхода: 2 мая 2017 г. [Электронная книга № 54642]

Последнее обновление: 23 октября 2024 г.

Язык: Английский

Кредиты: Подготовлено Марком Д'Хугом на сайте Free Literature (скоро в расширенной версии, также со ссылками на бесплатные образовательные источники по всему миру)... МООС, учебные материалы, ...) Изображения, щедро предоставленные интернет-архивом.

*** НАЧАЛО ПРОЕКТА "ЭЛЕКТРОННАЯ КНИГА ГУТЕНБЕРГА" ТЕОРИЯ И ИСТОРИЯ ИСТОРИОГРАФИИ ***

ТЕОРИЯ И ИСТОРИЯ ИСТОРИОГРАФИИ

Автор БЕНЕДЕТТО КРОЧЕ

авторизованный перевод ДУГЛАСА ЭЙНСЛИ

ЛОНДОН

ДЖОРДЖ Г. ХАРРАП И КОМПАНИЯ

1921

ПРЕДИСЛОВИЕ

К ПЕРВОМУ ИТАЛЬЯНСКОМУ ИЗДАНИЮ

Почти все работы, составляющие настоящий трактат, были напечатаны в "Трудах итальянских академий" и в "Итальянских обзорах" в период с 1912 по 1913 год. Поскольку они составляли часть общей схемы, их сбор в виде книги не представлял никаких трудностей. This volume has

appeared in German under the title *Zur Theorie und Geschichte der Historiographie* (Tübingen, Mohr, 1915).

При публикации в виде книги на итальянском языке я кое-где внес небольшие изменения и добавил три кратких эссе, помещенных в качестве приложения к первой части.

Описание этого тома как четвертой части моей *Философии духа* требует некоторого пояснения; поскольку на самом деле он не является новой систематической частью философии, а скорее должен рассматриваться как углубление и амплификация теории историографии, уже изложенной в некоторых главах второй части, а именно в *Логике*. Но проблема исторического понимания - это та проблема, на которую указывали все мои исследования относительно форм духа, их различия и единства, их истинно конкретной жизни, которая есть развитие и история, и относительно исторической мысли, которая есть самосознание этой жизни. Следовательно, в определенном смысле это возобновление рассмотрения историографии по завершении широкого круга, это выведение ее за пределы первого рассмотрения предмета было самым естественным выводом, который можно было сделать из всей работы. Характер "заключения" объясняет и оправдывает литературную форму этого последнего тома, которая является более сжатой и менее дидактической, чем у предыдущих томов.

Би - Си

Неаполь: май 1916 г.

ПРИМЕЧАНИЕ ПЕРЕВОДЧИКА

Автор сам объясняет точную связь настоящего труда с другими тремя томами *Философии духа*, к которым он теперь подводит итог.

Я не предполагал переводить этот трактат, когда работал над другими, по той причине, что его не существовало в его нынешнем виде, и внешнюю параллель его положению как последнего, запоздавшего автора четырех шедевров можно найти в факте его публикации другой фирмой, отличной от той, которая выпустила предыдущие тома. Я убежден, что это разнообразие в единстве ни в коем случае не станет препятствием для распространения оригинальной мысли, содержащейся на его страницах, ни одна из которых, я надеюсь, не ускользнет от прилежного читателя через плотные переплетения перевода.

По формату книга аналогична "*Логике*", "*Философии практического*" и "*эстетике*". Последнее издание сейчас вышло из печати, но появится вновь, переведенное мной с окончательного четвертого итальянского издания, значительно превосходящего по объему предыдущие издания.

Настоящий перевод взят со второго итальянского издания, опубликованного в 1919 году. В нем автор внес несколько незначительных словесных исправлений и несколько небольших дополнений. Я, как всегда, следил за текстом с величайшим уважением.

Окружной прокурор

Атенеум, Лондон

Ноябрь 1920 года

Содержание

ЧАСТЬ I

ТЕОРИЯ ИСТОРИОГРАФИИ

I.

История и хроника [11](#)

II.

Псевдоистории [27](#)

III.

История как история Всеобщего.

Критика "Всеобщей истории" [51](#)

IV.

Идеальный генезис и распад

"Философии истории" [64](#)

V.

Позитивность истории [83](#)

VI.

Человечество в истории [94](#)

VII.

Выбор и периодизация [108](#)

VIII.

Различие (Специальные истории) и разделение [117](#)

IX.

"История природы" и история [128](#)

ПРИЛОЖЕНИЙ

I.

Подтвержденные свидетельства [136](#)

II.

Аналогия и аномалия специальных историй [141](#)

III.

Философия и методология [151](#)

ЧАСТЬ II

, КАСАЮЩАЯСЯ ИСТОРИИ ИСТОРИОГРАФИИ

I.

Предварительные вопросы [165](#)

II.

Греко-римская историография	181
III.	
Средневековая историография	200
IV.	
Историография эпохи Возрождения	224
V.	
Историография эпохи просвещения	243
VI.	
Историография романтизма	264
VII.	
Историография позитивизма	289
VIII.	
Новая историография. Заключение	309
Именной указатель	315

ЧАСТЬ I

ТЕОРИЯ ИСТОРИОГРАФИИ

Я

ИСТОРИЯ И ХРОНИКА

Я

"Современной историей" обычно называют историю течения времени, рассматриваемую как самое недавнее прошлое, будь то последние пятьдесят лет, десятилетие, год, месяц, день или даже последний час или последняя минута. Но если рассуждать строго, термин "современность" может быть применен только к той истории, которая возникает непосредственно после совершаемого акта, как осознание этого акта: это, например, история, которую я создаю о себе, пока пишу эти страницы; это мысль о моем сочинении, связанная по необходимости с работой над сочинением. "Современный" было бы уместно использовать в данном случае именно потому, что этот, как и всякий акт духа, находится вне времени (первого и последующего) и формируется "в то же время", что и акт, с которым он связан и от которого он отличается различием не хронологическим, а идеальным. "Несовременная история", "прошлая история", с другой стороны, была бы тем, что оказывается в присутствии уже сформировавшейся истории и что, таким образом, возникает как критика этой истории, будь ей тысячи лет или едва ли час от роду.

Но если мы посмотрим повнимательнее, то увидим, что эта уже сформировавшаяся история, которую называют или которую мы хотели бы назвать "несовременной" или "прошлой"

историей, если это действительно история, то есть если она что-то значит и не является пустым эхом, также является *современной* и никоим образом не отличается от другой. Как и в первом случае, условием его существования является то, что деяние, о котором рассказывается история, должно отзываться в душе историка, или (пользуясь выражением профессиональных историков) что документы находятся перед историком и что они понятны. То, что нарратив или серия нарративов о факте объединены и перемешаны с ним, просто означает, что факт оказался более насыщенным, а не то, что он утратил свое качество присутствия: то, что раньше было нарративами или суждениями, теперь само по себе является фактами, "документами", подлежащими интерпретации и оценке. История никогда не строится на основе повествований, но всегда на основе документов или на основе повествований, которые были сведены к документам и рассматривались как таковые. Таким образом, если современная история проистекает прямо из жизни, то же самое происходит и с той историей, которую называют несвоевременной, поскольку очевидно, что только интерес к жизни настоящего может побудить человека исследовать факты прошлого. Следовательно, этот прошлый факт отвечает не прошлому интересу, а настоящему интересу, поскольку он объединен с интересом нынешней жизни. Это повторялось снова и снова сотнями способов историками в их эмпирических формулах и составляет причину, если не более глубокое содержание, успеха очень банального высказывания о том, что история - это *магистр жизни*.

Я напомнил об этих формах исторической техники, чтобы устранить аспект парадокса из утверждения, что "всякая истинная история - это современная история". Но справедливость этого утверждения легко подтверждается и обильно и наглядно иллюстрируется в реальности историографической работы, при условии, что мы всегда не впадаем в ошибку, беря работы историков все вместе или некоторые их группы в смешанном виде и применяя их к абстрактному человеку или к самим себе, рассматриваемым абстрактно, а затем спрашивая, какой нынешний интерес приводит к написанию или чтению таких историй: например, каков нынешний интерес истории, повествующей о Пелопоннесской или Митридатской войне, о событиях, связанных с ними. с мексиканским искусством или с арабской философией. Для меня в настоящий момент они не представляют интереса, и поэтому для меня в данный момент эти истории - не истории, а, самое большее, просто названия исторических работ. Они были или будут историями для тех, кто думал или будет думать о них, и для меня тоже, когда я думал или буду думать о них, перерабатывая их в соответствии со своими духовными потребностями. Если, с другой стороны, мы ограничимся реальной историей, историей, о которой человек действительно думает в процессе мышления, то легко увидим, что это совершенно идентично самой личной и современной из историй. Когда развитие культуры моего исторического момента ставит передо мной (было бы излишним и, возможно, также неточным добавлять ко мне как к личности) проблему греческой цивилизации, или платонической философии, или особого типа аттических нравов, эта проблема связана с моим бытием так же, как история небольшого бизнеса, которым я занимаюсь, или любовного романа, которому я предаюсь, или опасности, которая мне угрожает. Я исследую ее с той же тревогой, и меня беспокоит то же чувство несчастья, пока я не преуспею в ее решении. Эллинская жизнь в этот момент присутствует во мне; она требует, она привлекает и мучает меня точно так же, как появление противника, любимого человека или любимого сына, за которого человек трепещет. Точно так же это происходит, или происходило, или произойдет в случае с Митридатовой войной, мексиканским искусством и всеми другими вещами, которые я упомянул выше в качестве примера.

Установив, что современность - это не характеристика класса исторических событий (как с полным основанием утверждается в эмпирических классификациях), а внутренняя характеристика каждой истории, мы должны понимать отношение истории к жизни как отношение *кединству*; конечно, не в смысле абстрактной идентичности, а в смысле синтетического единства, которое подразумевает как различие, так и единство терминов. Таким образом, говорить об истории, о которой отсутствуют документы, было бы столь же экстравагантно, как говорить о существовании чего-то, относительно чего также утверждается, что у него отсутствует одно из существенных условий существования. История без отношения к документу была бы непроверяемой историей; и поскольку реальность истории заключается в этой проверяемости, а повествование, в котором ей придается конкретная форма, является историческим повествованием только в той мере, в какой оно является *критическим изложением* документа (интуиция и рефлексия, сознание и автосознание и т.д.), история такого рода, будучи лишенной смысла и истины, не существовала бы как история. Как мог сочинить историю живописи тот, кто не видел и не наслаждался произведениями, генезис которых он предложил критически описать? И насколько глубоко мог бы понять рассматриваемые произведения тот, кто не имел художественного опыта, предполагаемого рассказчиком? Как могла бы существовать история философии без работ или, по крайней мере, фрагментов работ философов? Как может существовать история чувства или обычая, например, христианского смирения или рыцарской галантности, без способности к новой жизни или, скорее, без фактического повторного проживания этих конкретных состояний индивидуальной души?

С другой стороны, как только установлена неразрывная связь между жизнью и мыслью в истории, сомнения, которые были высказаны относительно *достоверности* и *полезности* истории, полностью исчезают в одно мгновение. Как может то, что является *настоящим* порождением нашего духа, когда-либо быть *неопределенным*? Как может быть *бесполезным* которое решает проблему, возникшую из лона жизни?

II

Но может ли когда-нибудь быть разорвана связь между документом и повествованием, между жизнью и историей? Утвердительный ответ на этот вопрос был дан, когда речь шла о тех историях, документы о которых были утеряны, или, выражаясь более общим и фундаментальным образом, о тех историях, документы о которых больше не живут в человеческом духе. И это также подразумевалось, когда говорилось, что все мы, в свою очередь, оказываемся в таком положении по отношению к той или иной части истории. История эллинской живописи - это по большей части история без документов для нас, как и все истории народов, о которых точно неизвестно, где они жили, мысли и чувства, которые они испытывали, или индивидуальный облик созданных ими произведений; также те литературные и философские учения, относительно которых мы не знаем их положений, или даже когда мы обладаем ими и способны их прочесть, все же не в состоянии уловить их сокровенный дух, либо из-за отсутствия дополнительных знаний, либо из-за нашего упрямого темпераментного нежелания, либо из-за нашей сиюминутной рассеянности.

Если в этих случаях, когда эта связь разрывается, мы больше не можем называть то, что остается, историей (потому что история была не чем иным, как этой связью), и отныне это можно называть историей только в том смысле, в каком мы называем человека трупом человека, то то, что остается, по этой причине не является ничем (даже труп на самом деле не является ничем). Если бы это было ничто, это было бы то же самое, что сказать, что связь неразрывна, потому что ничто никогда не бывает действенным. И если это не ничто, если это нечто, то что такое повествование без документа?

История эллинской живописи, согласно рассказам, дошедшим до нас или составленным учеными нашего времени, при внимательном рассмотрении сводится к ряду имен художников (Аполлотор, Полигнот, Зевксис, Аппеллес и т. Д.), Окруженных биографическими анекдотами, и к ряду сюжетов для живописи (сожжение Трои, состязание амазонок, битва при Марафоне, Ахилл, Клевета и т. Д.), Некоторые подробности которых даны в описаниях, приведенных ниже. дошедший до нас; или постепенный ряд, переходящий от похвалы к порицанию, этих художников и их работ, вместе с именами, анекдотами, сюжетами, суждениями, расположенными более или менее в хронологическом порядке. Но имена художников, оторванные от непосредственного знакомства с их работами, - пустые имена; анекдоты пусты, как и описания сюжетов, суждения об одобрении или неодобрении и хронологическое расположение, потому что они просто арифметичны и лишены реального развития; и причина, по которой мы не осознаем это мысленно, заключается в том, что отсутствуют элементы, которые должны были бы это составлять. Если эти словесные формы обладают каким-либо значением, мы обязаны этому тому немногому, что знаем об античной живописи по фрагментам, из второстепенных произведений, которые дошли до нас в копиях или в аналогичных произведениях других искусств, или в поэзии. За исключением, однако, этого немногого, история эллинского искусства как таковая представляет собой сплетение пустых слов.

Мы можем, если захотим, сказать, что оно "лишено определенного содержания", потому что мы не отрицаем, что, когда мы произносим имя художника, мы думаем о каком-то художнике, и даже о художнике-афинянине, и что, когда мы произносим слово "битва" или "Елена", мы думаем о битве, даже о битве гоплитов, или о прекрасной женщине, подобной тем, которые знакомы нам по эллинской скульптуре. Но мы можем безразлично отнестись к любому из многочисленных фактов, которые напоминают эти имена. По этой причине их содержание неопределенно, и эта неопределенность содержания и есть их пустота.

Все истории, оторванные от своих живых документов, напоминают эти примеры и являются пустыми повествованиями, а поскольку они пусты, в них нет правды. Правда это или нет, что существовал художник по имени Полигнот и что он написал портрет Мильтиада в "Поэзиле"? Нам скажут, что это правда, потому что один человек или несколько человек, которые знали его и видели работу, о которой идет речь, свидетельствуют о ее существовании. Но мы должны ответить, что это было правдой для того или иного свидетеля, и что для нас это не является ни истинным, ни ложным, или (что, в сущности, одно и то же) что это верно только на основании показаний этих свидетелей, то есть по внешней причине, тогда как истина всегда требует внутренних причин. И поскольку это утверждение не является истинным (ни истинным, ни ложным), оно также не является полезным, потому что там, где ничего нет, король теряет свои права, а там, где элементы проблемы отсутствуют, также отсутствуют действенная воля и действенная потребность в ее решении, а также возможность ее решения. Таким образом, цитировать эти пустые суждения совершенно бесполезно для нашей реальной жизни. Жизнь -

это настоящее, а та история, которая стала пустым повествованием, - это прошлое: это невозвратимое прошлое, если не совсем так, καθ' αὐτό, то уж точно для настоящего момента.

Пустые слова остаются, и пустые слова - это звуки или графические знаки, которые их представляют, и они держатся вместе и сохраняют себя не благодаря акту мысли, которая их продумывает (в этом случае они вскоре были бы заполнены), а благодаря акту воли, которая считает полезным для определенных собственных целей сохранить эти слова, какими бы пустыми или полупустыми они ни были. Таким образом, простое повествование - это не что иное, как набор пустых слов или формул, утверждаемых актом воли.

Итак, с помощью этого определения нам удалось ни много ни мало провести истинное различие, которое до сих пор тщетно искали, между *историей* и *хроникой*. Его искали напрасно, потому что обычно его искали в различии в *качестве* фактов, которые каждое различие принимало за свою цель. Так, например, запись *индивидуальных* фактов была отнесена к хронике, к истории - *кобщим* фактам; к хронике - к записи *частных*, к истории - к *публичным* фактам: как будто общее не всегда было индивидуальным, а индивидуальное - всеобщим, и публичное не всегда было также частным, а частное - публичным! Или же запись *важных* фактов (запоминающихся вещей) была отнесена к истории, к хронике *неважных*: как будто важность фактов не была соотнесена с ситуацией, в которой мы оказались, и как будто для человека, раздраженного комаром, эволюция крошечного насекомого не имела большего значения, чем поход Ксеркса! Конечно, мы чувствуем справедливое чувство в этих ошибочных различиях, а именно, что различие между историей и хроникой заключается в концепции того, что *интересует*, а что не *интересует* (общие интересы, а не частные, великие интересы, а не мелкие и т.д.). Справедливое чувство также следует отметить в других соображениях, которые обычно приводятся, таких как тесная связь между событиями, которая существует в истории, и *разрозненность*, которая, с другой стороны, проявляется в хронике, в *логический* порядок первого, чисто *хронологический* порядок второго, проникновение первого в *ядро* событий и ограничение второго поверхностным или *внешним*, и тому подобное. Но дифференциальный характер здесь скорее метафоризирован, чем продуман, и когда метафоры не используются как простые формы выражения мысли, мы теряем момент после того, что только что было достигнуто. Истина заключается в том, что хроника и история различимы не как две формы истории, взаимно дополняющие друг друга или подчиняющиеся одна другой, а как два разных *духовных отношения*. История - это живая хроника, хроника - это мертвая история; история - это современная история, хроника - это история прошлого; история - это в основном акт мысли, хроника - акт воли. Любая история становится хроникой, когда о ней больше не думают, а только записывают абстрактными словами, которые когда-то давно были конкретными и выразительными. История философии даже является хроникой, когда ее пишут или читают те, кто не разбирается в философии: историей было бы даже то, что мы сейчас склонны читать как хронику, как, например, когда монах из Монте-Кассино отмечает: 1001. *Beatus Dominicus migravit ad Christum*. 1002. *Hoc anno venerunt Saraceni super Capuam*. 1004. *Terremotus ingens hunc montem exagitavit* т.д.; ибо эти факты были налицо для него, когда он оплакивал смерть усопшего Доминика или был в ужасе от естественных человеческих бедствий, потрясших его родную землю, видя руку Божию в такой последовательности событий. Это не мешает той истории принять форму хроники, когда тот же самый монах из Монте-Кассино записывал холодные формулы, не представляя себе и не вдумываясь в их содержание, с единственным намерением не допустить утраты этих воспоминаний и передать их тем, кто будет населять Монте-Кассино после него.

Но открытие реального различия между хроникой и историей, которое является формальным различием (то есть действительно реальным различием), не только освобождает нас от бесплодных и утомительных поисков материальных различий (то есть воображаемых различий), но и позволяет нам отказаться от очень распространенной предпосылки, а именно от *приоритета* хроники по отношению к истории. *Primo annales* [хроники] *fuere, post historiae factae sunt*, высказывание старого грамматика Марио Витторино было повторено, обобщено и стало универсальным. Но совершенно противоположным этому является результат исследования характера и, следовательно, генезиса двух операций или установок: *сначала идет история, затем хроника*. Сначала появляется живое существо, затем труп; и сделать историю порождением хроники - это то же самое, что заставить живых родиться из трупа, который является остатком жизни, поскольку хроника является остатком истории.

III

История, отделенная от живого документа и превратившаяся в хронику, - это уже не духовный акт, а вещь, комплекс звуков и других знаков. Но и документ, отделенный от жизни, представляет собой не что иное, как подобие другого, комплекс звуков или других знаков — например, звуков и букв, с помощью которых когда-то передавался закон; линий, вырезанных на мраморной глыбе, которая выражала религиозное чувство посредством фигуры бога; груды костей, которые когда-то были выражением человека или животного.

Существуют ли такие вещи, как пустые повествования и мертвые документы? В определенном смысле, нет, потому что внешние вещи не существуют вне духа; и мы уже знаем, что хроника, как пустое повествование, существует постольку, поскольку дух создает ее и прочно удерживает актом воли (и, возможно, уместно еще раз заметить, что такой акт всегда несет с собой новый акт сознания и мысли): актом воли, который абстрагирует звук от мысли, в которой обитает определенность и конкретность звука. Точно так же эти мертвые документы существуют в той мере, в какой они являются проявлениями новой жизни, поскольку безжизненный труп на самом деле сам по себе также является процессом жизненного созидания, хотя он кажется процессом разложения и чем-то мертвым по отношению к определенной форме жизни. Но точно так же, как те пустые звуки, которые когда-то содержали мысль об истории, в конце концов стали называться *повествованиями* в память о мысли, которую они содержали, так и на эти проявления новой жизни продолжают смотреть как на остатки жизни, которая им предшествовала и действительно угасла.

Теперь обратите внимание, как с помощью этой цепочки умозаключений мы поставили себя в положение, позволяющее объяснить разделение исторических *источников* на *повествования* и *документы*, как мы находим это у некоторых наших современных методологов, или, как это также формулируется, на *традиции* и *пережитки* или *останки* (*Уберблейбсель*, *Уберресте*). Это разделение иррационально с эмпирической точки зрения и может быть полезно как указание на несвоевременность введения спекулятивной мысли в эмпиризм. Это настолько иррационально, что человек сразу же сталкивается с трудностью, заключающейся в невозможности различить то, что он хотел различить. Пустое "повествование", рассматриваемое как вещь, равносильно любой другой вещи, которая называется "документом". И, с другой стороны, если мы сохраним это различие, то столкнемся с дополнительной трудностью, заключающейся в необходимости основывать нашу

историческую конструкцию на двух различных порядках данных (одна нога на берегу, а другая в реке), то есть нам придется возвращаться к двум параллельным примерам, один из которых постоянно отсылает нас к другому. И когда мы пытаемся определить отношение двух видов источников с целью избежать неудобного параллелизма, происходит следующее: либо утверждается, что это отношение зависит от превосходства одного над другим, и различие исчезает, потому что высшая форма поглощает в себя и аннулирует низшую форму; либо устанавливается третий термин, в котором предполагается, что две формы объединяются различием; но это другой способ объявить, что они не существуют в этой абстрактности. По этой причине мне не кажется лишенным значения тот факт, что разделение счетов и документов не должно было быть принято наиболее эмпирическими методологами. Они не вникают в эти тонкости, а довольствуются группировкой исторических источников на те, которые *написаны*, и те, которые *представлены*, или другими подобными способами. В Германии, однако, Дройзен воспользовался этими различиями между нарративами и документами, традициями и т.д. В своих ценных *Элементах историзма* (у него была сильная склонность к философии), и они были использованы также другими методологами, которые являются гибридными эмпириками, "систематиками" или "педантами", как на них смотрят в наших латинских странах. Это связано с богатыми философскими традициями Германии. Педантизм, безусловно, существует, и его можно найти как раз в этой неподходящей философии. Но как прекрасен этот педантизм и противоречия, которые он влечет за собой, как он пробуждает разум от его эмпирической дремоты и заставляет его увидеть, что вместо предполагаемых вещей в действительности существуют духовные акты, где термины непримиримого дуализма, как предполагалось, находятся в конфликте, связь и единство, напротив, преобладают! Разделение источников на повествования и документы, приписываемое документам превосходство над повествованиями и предполагаемая необходимость повествования как второстепенного, но неискоренимого элемента, почти образуют мифологию или аллегорию, которая образно представляет связь между жизнью и мыслью, между документом и критикой в исторической мысли.

И документ, и критика, жизнь и мысль являются истинными *источниками* истории, то есть двумя элементами исторического синтеза; и как таковые, они не стоят лицом к лицу с историей или лицом к лицу с синтезом, точно так же, как фонтаны представлены лицом к лицу с теми, кто идет к ним с ведром, но они составляют часть самой истории, они находятся внутри синтеза, они составляют его составную часть и конституируются им. Следовательно, идея истории с ее источниками вне ее самой - это еще одна фантазия, которую следует развеять, вместе с идеей о том, что история противоположна хронике. Две ошибочные фантазии сливаются в одну. Источники, во внешнем смысле эмпириков, как и вещи, наравне с хроникой, которая представляет собой класс таких вещей, не предшествующих, а последующих за историей. История действительно оказалась бы в затруднительном положении, если бы ожидала, что она родится из того, что придет после нее, родится из внешних вещей! Вещь, а не мысль, рождается из вещи: история, происходящая из вещей, была бы вещью, то есть как раз тем несуществующим, о котором мы говорили минуту назад.

Но должна быть причина, по которой хроники, как и документы, предшествуют истории и являются ее внешним источником. Человеческий дух сохраняет бранные останки истории, пустые повествования и хроники, и тот же дух собирает следы прошлой жизни, останки и документы, стремясь, насколько это возможно, сохранить их в неизменном виде и восстанавливать по мере их разрушения. Какова цель этих волевых актов, направленных на

сохранение того, что пусто и мертво? Возможно, иллюзия или глупость, которая сохраняет на некоторое время изношенные элементы смертности в границах Диса посредством возведения мавзолеев и гробниц? Но захоронения - это не глупость и иллюзия; напротив, это акт морали, посредством которого утверждается бессмертие работы, выполняемой отдельными людьми. Хотя они мертвы, они живут в нашей памяти и будут жить в памяти грядущих времен. И что собирание мертвых документов и запись пустых историй - это жизненный акт, который служит жизни. Настанет момент, когда они послужат воспроизведению прошлой истории, обогатив ее и сделав настоящей для нашего духа.

Ибо мертвая история оживает, и прошлое снова становится настоящим, поскольку этого требует развитие жизни. Римляне и греки лежали в своих гробницах, пока в эпоху Возрождения их не пробудила новая зрелость европейского духа. Примитивные формы цивилизации, столь грубые и варварские, оставались забытыми или мало ценились или понимались неправильно, пока та новая фаза европейского духа, которая была известна как романтизм или Реставрация, не "посочувствовала" им, то есть признала их своими собственными настоящими интересами. Таким образом, великие участки истории, которые сейчас для нас являются хроникой, многие документы, о которых сейчас молчат, в свою очередь, озарятся новыми вспышками жизни и заговорят снова.

Эти пробуждения имеют исключительно внутренние мотивы, и никакое богатство документов или повествований не приведет их к осуществлению; на самом деле, именно они сами обильно собирают и размещают перед собой документы и повествования, которые без них оставались бы разрозненными и инертными. И будет невозможно когда-либо понять что-либо об эффективном процессе исторической мысли, если мы не начнем с принципа, согласно которому сам дух является историей, творцом истории в каждый момент своего существования, а также результатом всей предшествующей истории. Таким образом, дух несет с собой всю свою историю, которая совпадает с ним самим. Забывать один аспект истории и помнить другой - это не что иное, как ритм жизни духа, который действует, определяя и индивидуализируя себя, и всегда делая неопределенными и дезиндивидуализируя предыдущие определения и индивидуализации, чтобы создавать другие, более обильные. Дух, так сказать, заново переживает свою собственную историю без тех внешних вещей, которые называются повествованиями и документами; но эти внешние вещи являются инструментами, которые он создает для себя, действиями, подготовительными к тому внутреннему жизненному пробуждению, в процессе которого они разрешаются. Дух утверждает и ревниво сохраняет "записи прошлого" для этой цели.

То, что мы все делаем каждый момент, когда записываем даты и другие сведения, касающиеся наших личных дел (хроники), в наши записные книжки или когда мы кладем в их маленькие шкатулочки ленточки и засушенные цветы (я прошу разрешения выбрать эти приятные образы, приводя примеры коллекции "документов"), делается в больших масштабах определенным классом работников, называемых *филологами*, как бы по приглашению всего общества. Они особенно известны как *эрудиты*, когда собирают свидетельства и повествования, как *археологи* и *архивисты*, когда они собирают документы и памятники, поскольку места, где хранятся такие предметы ("тихие белые обители мертвых"), называются библиотеками, архивами и музеями. Может ли быть какая-то неприязнь к этим эрудированным людям, к этим архивистам и археологам, которые выполняют необходимую и, следовательно, полезную и важную функцию? Факт остается фактом: существует тенденция насмехаться над ними и

относиться к ним с состраданием. Достаточно верно, что они иногда позволяют себе насмешки из-за своей простодушной веры в то, что они держат историю под замком и способны открыть "источники", из которых жаждущее человечество может утолить свою жажду знаний; но мы знаем, что история есть в каждом из нас и что ее источники - в нашей собственной груди. Ибо только в наших собственных сердцах можно найти то горнило, в котором *определенное* преобразуется в *истинное*, и *филология*, соединяясь с *философией*, производит *историю*.

II

ПСЕВДОИСТОРИИ

Я

История, хроника и филология, происхождение которых мы видели, представляют собой ряд ментальных форм, которые, хотя и отличаются друг от друга, все они должны рассматриваться как физиологические — то есть как истинные и рациональные. Но логическая последовательность теперь ведет меня от физиологии к патологии — к тем формам, которые являются не формами, а деформациями, не истинными, а ошибочными, не рациональными, а иррациональными.

Наивная вера филологов в то, что их история заперта в их библиотеках, музеях и архивах (примерно так же, как гений из *Тысячи и одной ночи*, который был заключен в маленькую вазу в виде спрессованного дыма), не остается бездействующей и порождает идею истории, построенной из вещей, традиций и документов (пустых традиций и мертвых документов), и это дает пример того, что можно назвать *филологической* историей. Я говорю "идея", а не "реальность", потому что просто невозможно составить историю из внешних вещей, какие бы усилия ни были приложены и какие бы хлопоты ни были предприняты. Хроники, которые были прополоты, разрублены на фрагменты, рекомбинированы, переставлены, тем не менее, всегда остаются хрониками, то есть пустыми повествованиями; а документы, которые были восстановлены, воспроизведены, описаны, приведены в соответствие, остаются документами, то есть безмолвными вещами. История филологии состоит из объединения одной или нескольких книг в новую книгу. Эта операция носит соответствующее название на современном языке и известна как "компиляция". Эти компиляции часто удобны, потому что избавляют от необходимости обращаться к нескольким книгам одновременно; но они не содержат никакой исторической мысли. Современные филологи-хронологи относятся к средневековым хроникам и историкам старой Италии (от Макиавелли и Гвиччардини до Джанноне) с чувством превосходства. Эти авторы "переписали", как они это называли, свои "источники" в тех частях своих книг, которые посвящены повествованию, то есть хронике. Однако сами они не делают и не могут вести себя иначе, потому что, когда история составляется из "источников" как внешних вещей, никогда не остается ничего другого, как переписывать источники. Транскрипция варьируется путем иногда обобщения, а иногда изменения слов, и иногда это вопрос хорошего вкуса, а иногда литературного притворства; это также проверка цитат, которая иногда является доказательством лояльности и точности, иногда притворством и заставляющим себя поверить, что ноги твердо стоят на земле, на почве истины, которая, как считается, является

повествованием и цитатой из документа. Как много таких историков-филологов в наше время, особенно с тех пор, как так называемый "филологический метод" был преувеличен, то есть ему приписывалась односторонняя ценность! Эти истории действительно имеют достойный и научный вид, но, к сожалению, *фельт лейдер!* Группа *das geistige*, духовная связь отсутствует. В сущности, они состоят не из чего иного, как из ученых или очень ученых "хроник", иногда используемых для консультаций, но лишенных слов, которые питают и согревают умы и души людей.

Тем не менее, поскольку мы продемонстрировали, что история филологии действительно представляет собой хроники и документы, а не истории, можно спросить, на каком возможном основании мы обвиняем ее в иррациональности и ошибке, учитывая, что мы считали составление хроник, сбор документов и всю ту заботу, которая с ними связана, наиболее рациональной? Но ошибка никогда не кроется в факте, а только в "утверждении" или "идее", которые сопровождают этот факт. И в данном случае идея или притязание - это то, что было определено выше как должным образом относящееся к филологической истории, а именно к составлению историй из документов и повествований. Можно сказать, что это утверждение также выполняет рациональную функцию в той мере, в какой оно выдвигает требование, хотя и не удовлетворяя его, что история должна выходить за рамки простой хроники или документа. Но в той мере, в какой он выдвигает претензию, сам не выполняя ее, этот способ истории должен быть охарактеризован как противоречивый и абсурдный.

И поскольку это утверждение абсурдно, филологическая история остается без истины как то, что, подобно хронике, не содержит истины внутри себя, но черпает ее из авторитета, к которому апеллирует. В отношении филологии будет заявлено, что она проверяет авторитеты и отбирает тех, кто наиболее достоин веры. Но не останавливаясь на том факте, что "хроника", причем хроника самого грубого, невежественного и легковверного толка, действовала подобным образом, проверяя и отбирая те авторитеты, которые казались ей наиболее достойными доверия, это всегда вопрос веры (то есть мысли других и мысли, принадлежащей прошлому), а не критики (то есть нашей собственной мысли в действии), правдоподобия, а не той уверенности, которая есть истина. Следовательно, филологическая история, безусловно, может быть *правильной*, но не *истинной* (*рихтиг*, а не *вар*). И поскольку в ней нет правды, поэтому она не представляет подлинного исторического интереса — иными словами, она не проливает света на последовательность фактов, отвечающую практическим и этическим требованиям; она может безразлично охватывать любой вопрос, каким бы далеким он ни был от практической и этической души составителя. Таким образом, как чистый филолог, я наслаждаюсь свободным выбором безразличия, и история Италии за последние полвека имеет для меня такую же ценность, как история китайской династии Цинь. Я перейду от одного к другому, движимый, без сомнения, определенным интересом, но интересом внеисторическим, из тех, что сформировались в особом кругу филологов.

Эта процедура, лишенная истины и бесстрастия и присущая истории филологии, объясняет заметный контраст, столь постоянно возобновляющийся между историками-филологами и историками в собственном смысле этого слова. Эти последние, как бы ни были они сосредоточены на решении жизненно важных проблем, теряют терпение, когда им в ответ предлагают холодные продукты филологии, или сердятся на настойчивые утверждения, что

такова история и что с ней нужно обращаться в таком духе и с такими методами. Возможно, лучший взрыв такого чувства гнева и раздражения можно найти в *"Письмах по изучению истории"* (1751) Болингброка, в которых эрудиция трактуется ни много ни мало как напускное невежество, а ученые рассуждения о древней или первобытной истории признаются в лучшем случае похожими на те "эксцентричные прелюдии", которые предшествуют концертам и помогают настраивать инструменты, и которые только человек без слуха может принять за гармонию, точно так же, как только тот, у кого нет исторического чутья, может спутать эти выставки с "эксцентричными прелюдиями". эрудиции с подлинной историей. В качестве антитезы им он предлагает в качестве идеала своего рода "политические карты", предназначенные для использования интеллекта, а не памяти, указывая на *"Фиорентинскую историю"* Макиавелли и *"Трактато деи бенефици"* фра Паоло как произведения, приближающиеся к этому идеалу. Наконец, он утверждает, что для получения истинной и живой истории мы не должны выходить за рамки начала шестнадцатого века, за пределы Карла V и Генриха VIII, когда впервые появилась политическая и социальная история Европы — система, которая все еще сохранялась в начале восемнадцатого века. Затем он продолжает рисовать картину этих двух столетий истории, предназначенную не для любознательных и эрудированных, а для политиков, которые, я думаю, тоже захотели бы отрицать справедливое отношение к истории, которое движет этими требованиями, изложенными в такой живой манере. Болингброк, однако, не поднялся, да и не мог подняться, до концепции смерти и возрождения всякой истории (которая является строго спекулятивной концепцией "актуальной" и "современной" истории), в силу культурных условий своего времени, и он не подозревал, что примитивная варварская история, которую он отбросил в угол как бесполезные сухие листья, появится совершенно свежей полвека спустя, в результате реакции против интеллектуализма и якобинства, и что у этой реакции будет в качестве одного из главных пропагандистов публицист о его собственной стране, Берк, и даже не о том, что она уже возникла в его время в одном уголке Италии, в сознании и душе Джамбаттисты Вико. Я не буду приводить дальнейших примеров конфликта между опытными историками и историками-филологами после этого примечательного конфликта с Болингбромом, потому что он чрезвычайно хорошо известен, и борьба возобновляется у нас на глазах каждую минуту. Я только добавлю, что, безусловно, прискорбно (хотя и вполне естественно, потому что в борьбе удары не измеряются), что полемика против "филологов" была перенесена таким образом, чтобы охватить и филологов в чистом виде. Для этих последних бедные ученые, архивариусы и археологи, являются безвредными, благотельными маленькими душонками. Если бы они были уничтожены, как иногда предсказывают в пылу споров, плодородие духовной сферы было бы не только уменьшено, но и полностью уничтожено, и мы были бы вынуждены изо всех сил способствовать восстановлению этих составляющих нашей культуры, во многом аналогично тому, как, как говорят, произошло с французским сельским хозяйством после неосмотрительного истребления безвредных и благотворных ос, продолжавшегося несколько лет.

Что бы оправданного ни было в утверждениях о *неопределенности* и *бесполезности* истории, это также связано с восстанием чистого исторического смысла против филологической истории. Это следует предположить, наблюдая, что даже самые радикальные из этих оппонентов (Фонтенель, Волни, Дельфиго и др.) в конце концов признают или требуют какой-либо формы истории как не бесполезной или неопределенной, или не совсем бесполезной и неопределенной, и из того факта, что все их стрелы направлены против филологической истории, основанной на авторитете, единственным подходящим определением которого

является определение Руссо (в "Эмиле"), как "*Искусство шуазира*", посвященное плюсам мужчин, обмороку и возвращению души". по-настоящему.

Во всех других отношениях — то есть в той части, которая обусловлена сенсационными и натуралистическими допущениями, — исторический скептицизм противоречит здесь самому себе, как и любая форма скептицизма, поскольку сами естественные науки, возведенные таким образом в ранг моделей, основаны на восприятиях, наблюдениях и экспериментах, то есть на исторически установленных фактах, а "ощущения", на которых основана вся истинность знания, сами по себе не являются знанием, за исключением той степени, в какой они принимают форму утверждений, то есть в той мере, в какой они являются историей.

Но истина в том, что история филологии, как и любой другой вид ошибок, возникает не под натиском врага, а исключительно по внутренним причинам, и разрушают ее собственные профессора, когда они воспринимают ее как не имеющую отношения к жизни, как просто заученное упражнение (обратите внимание на множество исторических работ, которые представляют собой обработку схоластических тем, предпринятых с целью обучения искусству исследования, интерпретации и изложения, и на многие другие, которые являются продолжениями этого направления вне школы и обусловлены привитой там тенденцией), и когда они сами проявляют неуверенность. , окружая каждое сделанное ими заявлениесомнениями. Различие между *критикой* и *гиперкритицизмом* было проведено с целью остановить это спонтанное разложение исторической филологии; таким образом, мы обнаруживаем, что первое восхваляется и допускается, в то время как второе порицается и запрещается. Но это различие относится к обычному типу, с помощью которого недостаток интеллекта, замаскированный под любовь к умеренности, ухитряется срезать грани с антитезисов, которые ему не удастся разрешить. Гиперкритицизм - это преследование критики; это сама критика, и делить критику на большую и меньшую, признавать меньшее и отрицать большее, мягко говоря, экстравагантно. Ни один из "авторитетов" не является определенным, в то время как другие неопределенны, но все они неопределенны, варьируясь по степени неопределенности внешним и предположительным образом. Кто может гарантировать себя от ложных показаний, сделанных обычно прилежным и заслуживающим доверия свидетелем в момент рассеянности или страсти? Надпись шестнадцатого века, которую еще предстоит прочесть в одном из старых переулков Неаполя, мудро молит Бога (а историкам-филологам следовало бы пылко молиться Ему каждое утро) избавить нас сейчас и навсегда от *лжи честных людей*. Таким образом, историки, которые доводят критику до так называемого гиперкритицизма, выполняют в высшей степени поучительный философский долг, когда они делают всю подобную работу тщетной и, следовательно, достойной называться по названию работы Санчеса *Quod nihil scitur*. Я вспоминаю замечание, сделанное мне, когда я в молодости занимался исследовательской работой, моим другом, почти не разбиравшимся в литературе, которому я одолжил очень критичную, даже гиперкритичную, историю Древнего Рима. Закончив чтение, он вернул книгу мне, заметив, что приобрел гордое убеждение быть "самым ученым из филологов", потому что последние приходят к выводу, что они ничего не знают в результате изнурительного труда, в то время как он ничего не знал вообще без каких-либо усилий, просто как щедрый дар природы.[1]

Следствием этого спонтанного растворения филологической истории должно стать отрицание истории, утверждаемой как написанная с помощью повествований и документов, воспринимаемых как внешние вещи, и отнесение их на надлежащее им более низкое место как простых вспомогательных средств исторического знания, поскольку оно определяет и переопределяет само себя в развитии духа. Но если такие последствия неприятны и проект написания истории таким образом упорно продолжается, несмотря на неоднократные неудачи, тогда возникает еще одна проблема: как можно излечить холодное безразличие филологической истории и ее внутреннюю неопределенность, не меняя этих предположений. Проблема, сама по себе ошибочная, может получить лишь ошибочное решение, выражающееся в замене интереса к *чувству* на отсутствие интереса к мысли и *эстетической* связности репрезентации на логическую связность, здесь недостижимую. Полученная таким образом новая ошибочная форма истории - это *поэтическая история*.

Многочисленные примеры такого рода истории представлены трогательными биографиями людей, которых очень любили и почитали, и сатирическими биографиями ненавистных; патриотическими историями, превозносящими славу и оплакивающими злоключения народа, к которому принадлежит автор и которому он симпатизирует, и теми, которые проливают зловещий свет на вражеский народ, противника его собственного; всеобщей историей, освещенной идеалами либерализма или гуманизма, написанной социалистом, изображающей деяния, как сказал Маркс, "кавалера ордена славы". жалкое выражение лица", другими словами, капиталиста, антисемита, который показывает, что еврей повсюду является источником человеческих несчастий и человеческой порочности, а преследование еврея - вершиной человеческого величия и счастья. История поэзии также не исчерпывается этим фундаментальным и общим описанием любви и ненависти (любви, которая есть ненависть, и ненависти, которая есть любовь), поскольку она проходит через все самые сложные формы, тонкие градации чувства. Таким образом, мы имеем поэтические истории любовного, меланхолического, ностальгического, пессимистического, смиренного, уверенного в себе, жизнерадостного характера и стольких других видов, сколько только можно себе представить. Геродот воспевает роман о ревности богов, Ливий - эпос о римской добродетели, Тацит сочиняет ужасные трагедии, елизаветинские драмы в скульптурной латинской прозе. Если мы обратимся к самому современному среди современников, мы обнаружим, что Дройзен выражает свое лирическое стремление к сильному централизованному государству в своей "истории Македонии", этой элладской Пруссии; Гроте - свои стремления к демократическим институтам, символизируемым в Афинах; Моммзен - к стремлениям к империи, символизируемым в "Цезаре"; Бальбо изливает весь свой пыл за независимость Латыни, используя для этой цели все записи латинских сражений и начиная ни с чего иного, как между итальянцами и этрусками против пеласгов; Тьерри празднует победу над Греками. средний класс в истории Третьего сословия, представленный Жаком Бономмом; Гонкуры, пишущие сладострастную беллетристику вокруг фигур мадам де Помпадур, мадам Дю Барри, Марии-Антуанетты, более бережно относящиеся к материалу и покрою одежды, чем к мыслям; и, наконец, Де Баранте в своей истории герцогов Бургундских, обращающий свой взор на рыцарей и дам, оружие и любовь.

Может показаться, что безразличие филологической истории, таким образом, действительно побеждено и в историческом материале доминирует принцип и критерий *ценностей*. Это

требование, настойчиво предъявляемое к истории со всех сторон в наши дни методологами и философами. Но до сих пор я избегал слова "ценность" из-за его двусмысленного значения, способного ввести многих в заблуждение. Ибо, поскольку история - это история духа, а дух - это ценность, и действительно, единственная ценность, которую возможно постичь, эта история, очевидно, всегда является историей ценностей; и поскольку дух становится прозрачным для самого себя как мысль в сознании историка, ценность, которая управляет написанием истории, - это ценность мысли. Но именно по этой причине его принципом определения не может быть ценность, известная как ценность "чувства", которое есть жизнь, а не мысль, и когда эта жизнь находит выражение и репрезентацию, до того, как над ней доминирует мысль, мы имеем поэзию, а не историю. Чтобы превратить поэтическую биографию в подлинно историческую биографию, мы должны подавлять нашу любовь, наши слезы, наше презрение и искать, какую функцию выполнял индивид в социальной деятельности или цивилизации; и мы должны делать то же самое для национальной истории, как и для истории человечества, и для каждой группы фактов, малых или великих, как для любого порядка событий. Мы должны заменить — то есть преобразовать — ценности *чувства* ценностями *мысли*. Если мы не обнаружим, что способны подняться до этой "субъективности" мышления, мы создадим поэзию, а не историю: историческая проблема останется нетронутой, или, скорее, она еще не возникнет, но возникнет, когда будут созданы необходимые условия. Интерес, который возбуждает нас в первом случае, связан не с жизнью, которая становится мыслью, а с жизнью, которая становится интуицией и воображением.

И поскольку мы вступили в область поэзии, в то время как историческая проблема остается за ее пределами, эрудиция или филология, с которой мы, по-видимому, начали, остается чем—то по эту сторону, то есть полностью превзойдена. В истории филологии, несмотря на выдвигаемые ею претензии, хроники и документы сохраняются в их грубом естественном и неперевавленном виде. Но в истории поэзии они претерпевают глубокие изменения; или, говоря точнее, они просто растворяются. Давайте проигнорируем случай (достаточно распространенный), когда историк, стремясь добиться художественного эффекта, намеренно смешивает свои вымыслы с данными, содержащимися в хрониках и документах, пытаясь выдать их за исторические, то есть он обвиняет себя во лжи и является причиной путаницы. Но изменение, которое является постоянным и присущим историографии, состоит в выборе и увязке самих деталей, отобранных из "источников", скорее по мотивам чувства, чем мысли. При ближайшем рассмотрении это действительно выдумка или выдумывание фактов; новая связь становится конкретной во вновь воображаемом факте. И поскольку данные, взятые из "источников", не всегда соответствуют требуемой взаимосвязи, считается допустимым *дополнять тексты* (как, если я не ошибаюсь, заметил Ренан, один из историков-поэтов) и добавлять воображаемые подробности, хотя и в гипотетической форме, к фактическим данным. Воссий обвинял тех греческих историков и историков других народов, которые, когда они выдумывают басни, *ad effugiendam vanitatis notam satis peperit tem, как положить si addant solemne suum "aiunt", "fertur", vel aliquid quod tantundem valeat*. Но даже в наши дни было бы забавно и поучительно составить список форм инсинуации, используемых историками, которые считаются наиболее весомыми, с целью изложения своих личных фантазий: "возможно", "казалось бы", "можно было бы сказать", "приятно думать", "мы можем заключить", "это вероятно", "это очевидно" и тому подобное; и отметить, как они иногда опускают эти предупреждения и рассказывают о вещах, которые они сами вообразили, как будто видели их, чтобы дополнить свою картину, относительно которого они были бы очень смущены, если бы

кто-нибудь, нескромный, как *enfant terrible*, случайно спросил их: "Откуда вы это знаете?" "Кто тебе это сказал?" Прибегали к методологической теории "воображения, необходимого историку, который не желает становиться простым летописцем", то есть к воображению, которое должно быть реконструирующим и интегрирующим; или, как также сказано, к "необходимости интеграции исторических данных с нашей личной психологией или психологическими знаниями". Эта теория, аналогичная теории ценности в истории, также содержит двусмысленность. Ибо, несомненно, воображение необходимо историку: пустая критика, пустое повествование, концепция без интуиции или воображения совершенно бесплодны; и это неоднократно говорилось на этих страницах, когда мы требовали живого переживания событий, историю которых мы взяли изложить, что также означает их переработку в виде интуиции и воображения. Без этой образной реконструкции или интеграции невозможно написать историю, или прочитать ее, или понять ее. Но такого рода воображение, которое действительно совершенно необходимо историку, - это воображение, неотделимое от исторического синтеза, воображение в мышлении и для мысли, конкретность мысли, которая никогда не является абстрактным понятием, но всегда отношением и суждением, не неопределенностью, а определенностью. Тем не менее, его следует радикально отличать от свободного поэтического воображения, дорогого тем историкам, которые видят и слышат лицо и голос Иисуса на Тивериадском озере, или следуют примеру Гераклита в его ежедневных прогулках по холмам Эфеса, или снова повторяют тайные беседы Франциска Ассизского с милой сельской местностью Умбрии.

Здесь нас также спросят, в какой же ошибке мы можем обвинить поэтическую историю, если это поэзия (необходимая форма духа и одна из самых дорогих сердцу человека), а не история. Но и здесь мы должны ответить — аналогично нашему ответу в случае с историей филологии — что ошибка заключается не в том, что делается, а в том, что утверждается, что сделано: не в создании поэзии, а в том, что истории, которые являются поэзией, называются поэтическими историями, что является терминологическим противоречием. Я настолько далек от мысли возражать против поэзии, сотканной из исторических данных, что хочу заявить, что большую часть чистой поэзии, особенно в наше время, можно найти в книгах, которые называются историями. Эпос, например, не умер, как считается, в девятнадцатом веке, но его можно найти не в "эпических поэмах" Ботты, Баньоли, Беллини или Бандеттини, где его ищут недаленовидные классификаторы литературы, а в повествованиях об истории Рисорджименто, где изливаются эпос, драма, сатира, идиллия, элегия и столько других "видов поэзии", сколько можно пожелать. Историография Рисорджименто - это по большей части поэтическая историография, богатая легендами, которые все еще ждут историка или встречались с ним лишь изредка и случайно, точно так же, как древний или средневековый эпос, который, если бы это действительно была поэзия, все же считался историей его слушателями, а часто, возможно, и самими его составителями. И я требую для других и для себя права представлять историю так, как диктуют мои личные чувства; представлять, например, Италию прекрасной, как любимая женщина, дорогой, как нежнейшая из матерей, строгой, как почитаемая прародительница, отыскивать ее деяния на протяжении веков и даже предсказывать ее будущее, и создавать для себя в истории идолов ненависти и любви, еще больше приукрашивать очаровательное, если захочу, и делать неприятное еще более неприятным. Я утверждаю, что выискиваю каждое воспоминание и каждую деталь, выражения лиц, жесты, одежду, жилища, всевозможные незначительные детали (незначительные для других или в других отношениях, но не для меня в тот момент), почти физически приближаюсь к своим

друзьям и любовницам, из которых у меня прекрасный круг или гарем в истории. Но остается очевидным, что когда у меня или у других возникает намерение написать историю, настоящую историю, а не поэтическую историю, мы отбросим мифы и идолов, друзей и любовниц, посвятив наше внимание исключительно проблеме истории, которая является духом или ценностью (или, если предпочтительнее менее философские и более разговорные термины, культурой, цивилизацией, прогрессом), и мы посмотрим на них двумя глазами и единым взглядом мысли. И когда кто-то в этой сфере или на этой высоте начинает говорить с нами о чувствах, которые совсем недавно бушевали в нашей груди, мы будем слушать его как человека, говорящего о вещах отныне далеких и мертвых, в которых мы больше не участвуем, потому что единственное чувство, которое сейчас наполняет нашу душу, - это чувство истины, поиск исторической правды.

[1] См. Приложение I.

III

С историей поэзии — то есть с возвращением истории к форме, идеально предшествующей, к форме поэзии, — цикл ошибочных форм истории (или ошибочных теоретических форм) завершен. Но мое рассуждение, возможно, было бы неполным, если бы я умолчал о так называемой форме истории, которая имела большое значение в древности, когда она разработала свою собственную теорию. Она продолжает иметь некоторое значение и в наши дни, хотя теперь склонна скрывать свое лицо, менять одежду и маскироваться. Это история, известная в древности как *ораторское искусство* или *риторика*. Его целью было преподавать философию на собственном примере, побуждать к добродетельному поведению, давать наставления относительно лучших политических и военных институтов или просто доставлять удовольствие, в зависимости от различных намерений риториков. И даже в наши дни этот тип истории востребован и преподается не только в начальных школах (где, кажется, понимают, что горечь мудрости должна впитываться молодежью вперемешку со сладостью басен), но и среди взрослых мужчин. Это тесно связано с политикой, когда речь идет о политике, или с религией, философией, моралью и тому подобным, когда речь идет о них, или с развлечениями, как в случае с анекдотами, странными событиями, скандальными и ужасающими историями. Но можно ли, спрашиваю я, считать это, я не говорю историей, но ошибочной (теоретической) формой истории? Структура риторической истории предполагает *историю, которая уже существует*, или, по крайней мере, поэтическую историю, рассказанную с *практической целью*. Целью было бы вызвать эмоцию, ведущую к добродетели, к раскаянию, к стыду или к энтузиазму; или, возможно, обеспечить покой для души, какой дают игры; или внедрить в сознание историческую, философскую или научную истину (*movere, delectare, docere*, или каким бы способом ни было решено классифицировать эти цели); но это всегда будет цель, то есть практический акт, который использует рассказ истории как средство или как одно из ее средств. Следовательно, риторическая история (которую правильнее было бы назвать *практической историей*) состоит из двух элементов, истории и практической цели, сходящихся в один, которым является практический акт. По этой причине никто не может напасть на него, но только его теория, которая является уже упоминавшаяся теория, так праздновали в древности, истории, опусы оратории, как *φιλοσοφία ἐκ παραδειγμάτων*, как

ἀποδεικτική, как νίκης γύμνασμα (если воинственное), или γνῶμης παίδευμα (если политической), или как воспоминания ἡδονή, и тому подобное. Эта доктрина полностью аналогична господствовавшей в то время гедонистической и педагогической доктрине, касающейся поэзии. Считалось возможным приписать поэзии цель, тогда как ей была приписана *внешняя цель*, и поэзия, таким образом, обходилась без прикосновения. Практическая история (которая, однако, историей не является) не подлежит порицанию как практический акт: каждый из нас не довольствуется исследованием истории, но также действует, и в процессе действия вполне может воспользоваться повторным воскрешением того или иного образа с целью стимулирования своей собственной работы или (что, по сути, одно и то же) работы других. Он действительно может читать и перечитывать все книги, которые время от времени помогали ему, как Катон младший прибегал к чтению *Федо*, чтобы подготовиться к самоубийству, в то время как другие готовили себя к этому, читая *Вертера*, *Ортиса* или поэмы Леопарди. Со времен Возрождения до восемнадцатого века многие другие готовили себя к заговорам и тираноубийствам, читая Плутарха, и это было настолько актуально, что один из них, юный Босколи, когда его приговорили к смерти за заговор против Медичи, в свой последний час сказал Делла Роббиа (который рассказывает об этом инциденте): "Уберите Брута из моей головы!" — Брута, то есть не ту историю Брута, которую он читал и о которой думал, а ту, которая его очаровала и побудила совершить преступление. . В остальном, истинная и надлежащая история - это не тот Брут, который породил современных брути с их кинжалами, а Брут как мысль и находящийся в мире мысли.

Можно было бы отвести особое место истории, ныне известной как предвзятая, потому что, с одной стороны, кажется, что это не простая история чувств и поэзии, поскольку у нее есть цель, которой нужно достичь, а с другой, потому что такая цель не навязана ей извне, а совпадает с концепцией самой истории. Следовательно, казалось бы уместным рассматривать его как форму истории, стоящую на полпути между поэзией и практицизмом, представляющую собой смесь того и другого. Но смешанные формы и гибридные продукты существуют только в фиктивных классификациях эмпириков, никогда в реальности духа, и предвзятая история, при ближайшем рассмотрении, на самом деле является либо историей поэзии, либо историей практики. Исключение всегда следует делать для книг, в которых эти два момента иногда встречаются бок о бок, как, впрочем, обычно соседствуют подлинная история и хроника, документ, филологическая и поэтическая история. Иллюзию смешения или особой формы истории создает тот факт, что многие исходят из поэтического вдохновения (любовь к родине, вера в свою страну, энтузиазм по поводу великого человека и так далее) и заканчивают практическими расчетами: они начинают с поэзии и заканчивают утверждениями специального защитника, а иногда, хотя и реже, следуют противоположным курсом. Это дублирование можно наблюдать в многочисленных историях вечеринок, которые были составлены с тех пор, как мир был миром, и нетрудно обнаружить, в каких частях их мы встречаем проявления поэзии, а в каких - расчета. Хороший вкус и критика постоянно проводят это разделение как для истории, так и для искусства и поэзии в целом.

Верно, что хороший вкус любит и принимает поэзию и проводит различие между практическими намерениями поэта и намерениями поэта-историка; но эти намерения принимаются и признаются моральной совестью при условии, что это всегда благие намерения и, следовательно, благие поступки; и хотя люди склонны плохо отзываться об адвокатах в целом, несомненно, что без честного адвоката и благоразумного оратора в общественной жизни не обойтись. Также никогда не обходилась без так называемой практической истории, ни согласно

греко-римской практике, которая заключалась в том, чтобы предлагать портреты государственных деятелей, капитанов и героических женщин в качестве моделей для души, ни согласно средневековой практике, которая заключалась в повторении жизней святых и пустынных отшельников, или рыцарей с сильной рукой и непоколебимой верой, ни в нашем современном мире, который рекомендует в качестве назидательного и стимулирующего чтения жизни и "легенды" изобретателей, бизнесменов, исследователей и других людей. миллионеры. Образовательные истории, составленные с целью развития определенных практических или моральных установок, действительно существуют, и каждый итальянец знает, насколько велико было влияние историй Коллетты и Бальбо и им подобных в период Рисорджименто, и каждый знает книги, которые "вдохновили" его или привили ему любовь к своей стране, к своему городу и колокольне.

Эта моральная действенность, принадлежащая морали, а не истории, настолько сильно овладела умами, что до сих пор сохраняется предрассудок приписывать моральную функцию истории (как и поэзии) в области обучения. Этот предрассудок до сих пор вдохновляет даже педагогическое эссе Лабриолы *о преподавании истории*. Но если мы подразумеваем под словом "история" как историю мысли, так и ту, которая, напротив, является поэзией, филологией или моральной волей, то ясно, что "история" войдет в образовательный процесс не только в одной форме, но и во всех этих формах. Но как собственно история она войдет в нее только в рамках одной из них, которая касается не морального воспитания, рассматриваемого исключительно или абстрактно, а образования или развития мысли.

IV

Сейчас много говорится, даже больше, чем раньше, о необходимости "реформы истории", но мне кажется, что реформировать нечего. Ничего, что можно было бы реформировать в том смысле, который приписывается такому требованию, а именно, сформировать *новую форму истории* или впервые создать *подлинную историю*. История есть, была и всегда будет одной и той же, тем, что мы называем живой историей, историей, которая (в идеале) современна; и хроника, история филологии, история поэзии и (давайте все же называть это историей) практическая история есть, были и всегда будут одной и той же. Тем, кто берется за создание новой истории, всегда удастся противопоставить филологическую историю поэтической истории, или поэтическую историю филологической истории, или современную историю им обоим, и так далее. Если, конечно, как в случае с Баклом и многими надоедливыми социологами и позитивистами последних десяти лет, они не сетуют с большой помпезностью и не меньшим недостатком интеллекта относительно того, что такое история, что ей не хватает способности к наблюдению и эксперименту (то есть натуралистической абстракции наблюдения и эксперимента), хвастаясь, что они "сводят историю к естественной науке" — то есть, используя круг, столь же порочный, сколь и гротескный, к ментальной форме, которая является ее бледным производным.

С другой стороны, в истории, безусловно, все должно быть реформировано, и история в каждый момент стремится к самосовершенствованию, то есть обогащается и глубже проникает в саму себя. Нет истории, которая полностью удовлетворяла бы нас, потому что любое наше

построение порождает новые факты и новые проблемы и требует новых решений. Таким образом, история Рима, Греции и христианства, Реформации, Французской революции, философии, литературы и любого другого предмета всегда излагается заново и всегда по-другому. Но история сама себя реформирует, всегда оставаясь самой собой, и сила ее развития заключается именно в том, чтобы таким образом сохраняться.

Требованию радикальной или абстрактной реформы также нельзя придать иное значение реформы "идеи истории", открытия, которое должно быть сделано или уже сделано в конечном итоге в отношении *истинной концепции* истории. Во все периоды в той или иной степени проводилось различие между историями, которые являются историями, и теми другими, которые являются произведениями воображения или хрониками. Это можно было бы продемонстрировать из наблюдений, с которыми во все времена сталкивались историки и методологи, и из признаний, которые невольно делали даже самые сбитые с толку из них. Это также должно быть с уверенностью выведено из самой природы человеческого духа, хотя слова, в которых выражены эти различия, не были записаны или не сохранились. И такая концепция и различие обновляются в каждый момент самой историей, которая становится все более обильной, все более глубокой. Это следует считать несомненным, и, если уж на то пошло, становится очевидным благодаря истории историографии, которая, безусловно, достигла определенного прогресса со времен Диогена Галикарнасского и Цицерона до времен Гегеля и Гумбольдта. В наши дни сформировались и другие проблемы, некоторые из которых я пытаюсь решить в этой книге. Я хорошо понимаю, что это дает решения только некоторым из многих, и особенно то, что это не решает (просто потому, что не может) те, которые еще не сформированы, но которые неизбежно будут сформированы в будущем.

В любом случае будет сочтено, что ясность, приобретенная историческим сознанием относительно природы своей собственной работы, по крайней мере, поможет разрушить ошибочные формы истории, что, поскольку мы показали, что филологическая история или хроника - это не история, и что поэтическая история - это поэзия, а не история, "факты", соответствующие этим верованиям, должны исчезнуть или стать еще более ограниченными в распространении, вплоть до полного исчезновения в ближайшем или отдаленном будущем, как катапульты исчезли раньше пушек, и как мы видим, что экипажи исчезают раньше автомобилей.

И это было бы действительно возможно, если бы эти ошибочные формы стали конкретными в "фактах", не были бы они, как я сказал выше, простыми "утверждениями". Если бы ошибка и зло были фактом, человечество давным-давно отменило бы их, то есть вытеснило бы их точно так же, как оно вытеснило рабство и крепостное право, метод простого обмена и так много других вещей, которые были фактами, то есть его собственными преходящими формами. Но ошибка (и зло, которое едино с ней) не является фактом; она не обладает эмпирическим существованием; это не что иное, как негативный или диалектический момент духа, необходимый для конкретности позитивного момента, для реальности духа. По этой причине она вечна и неразрушима, и уничтожить ее с помощью абстракции (поскольку это невозможно сделать мыслью) равносильно представлению о смерти духа, что подтверждается высказыванием, что абстракция есть смерть.

И, не занимая дальнейшего места изложением доктрины, которое повлекло бы за собой слишком широкое отступление,^[1] Я замечу, что взгляд на историю истории доказывает

спасительную природу ошибки, которая является не Калибаном, а скорее Ариэлем, который дышит повсюду, зовет и волнует, но никогда не может быть воспринят как твердая вещь. И с целью поиска примеров только в тех общих формах, которые были исследованы до сих пор, полемическую и тенденциозную историографию, безусловно, следует назвать ошибкой. Это возобладало в период просвещения и свело историю к выступлению против священников и тиранов. Но кто бы пожелал просто вернуться от этого к ученой и апатичной истории бенедиктинцев и других авторов фолиантов? Полемика и ее направление выражали потребность в живой истории, хотя и не во вполне удовлетворительной форме, и за этой потребностью последовало создание новой историографии в период романтизма. Тип чисто филологической истории, обнародованный в Германии после 1820 года и впоследствии распространенный по всей Европе, также, безусловно, был ошибкой; но он также был инструментом освобождения от более или менее фантастических и произвольных историй, импровизированных философами. Но кто пожелал бы вернуться от них к "философии истории"? Тип истории, иногда тенденциозный, но чаще поэтический, который последовал вслед за национальным итальянским движением, также был ошибочным, то есть привел к потере исторического спокойствия. Но то поэтическое сознание, которое превзошло само себя, претендуя на историческую истину, рано или поздно должно было породить (как это имело место в более широком масштабе в восемнадцатом веке) историю, связанную с интересами жизни, не становясь раболепствующим и не позволяя увести себя призракам любви и ненависти, внушаемым ими. Можно было бы привести и другие примеры, но пример из примеров - это то, что происходит внутри каждого из нас, когда мы имеем дело с историческим материалом. Мы видим, как по мере нашего продвижения возникают наши симпатии и антипатии (наша поэтическая история), наши намерения как практических людей (наша риторическая история), наши хроникальные воспоминания (наша филологическая история); мы мысленно по очереди вытесняем эти формы и, поступая так, оказываемся во владении новой и более глубокой исторической правдой. Таким образом, история утверждает себя, отличая себя от неисторий и преодолевая вытекающие из них диалектические моменты. Именно по этой причине я сказал, что никогда нельзя ничего из ничего реформировать в *абстрактном*, но *все из всего в конкретном*.

[1] Видеть *Логику как науку о чистых понятиях*.—D. A.

III

ИСТОРИЯ КАК ИСТОРИЯ УНИВЕРСАЛЬНОЙ КРИТИКИ "ВСЕОБЩЕЙ ИСТОРИИ "

Я

Возвращаясь от этого диалектического витка к концепции истории как "современной истории", нас одолевает и мучает новое сомнение. Ибо, если приведенное доказательство освободило эту концепцию от одной из наиболее настойчивых форм исторического скептицизма (скептицизма, возникающего из-за отсутствия достоверности "свидетельств"), не похоже, что она была освобождена или когда-либо может быть освобождена от другой формы скептицизма, более корректно называемой "агностицизмом", который не отрицает истину истории

абсолютно, но отрицает ее *полную* истину. Но в конечном счете это означает отказ в нем в действительном знании, потому что необоснованное знание, полужнание также снижает силу той части, которую оно утверждает известной. Однако обычно утверждается, что нам известна только часть истории, очень малая часть: слабый проблеск, который делает еще более осязаемым тот необъятный мрак, который окружает наши знания со всех сторон.

По правде говоря, что мы знаем о происхождении Рима или греческих государств и о людях, которые предшествовали греческой и римской цивилизациям в этих странах, несмотря на все исследования ученых? И если фрагмент жизни этих людей действительно сохранился до наших дней, насколько неопределенной является его интерпретация! Если до нас дошла какая-то традиция, то насколько она бедна, запутанна и противоречива! И еще меньше мы знаем о людях, которые предшествовали этим людям, об иммиграции из Азии и Африки в Европу или наоборот, и об отношениях с другими странами за океаном, даже с мифической Атлантидой. А моногенез или полигенез человеческой расы - это отчаянный вопрос, открытый для любых предположений. Появление на земле *рода homo* открыто для тщетных предположений, как и его родство с животными. История земли, солнечной системы, всего космоса теряется во мраке своего происхождения. Но мрак царит не только среди "истоков"; вся история, даже ближайшая к нам современная Европа, темна. Кто действительно может сказать, какие мотивы руководили Дантоном или Робеспьером, Наполеоном или Александром Русским? И как многочисленны неясности и пробелы, относящиеся к самим действиям, то есть к их экстернализации! Горы книг были написаны о днях сентября, о восемнадцатом Брюмера, о сожжении Москвы; но кто может сказать, как все это происходило на самом деле? Даже те, кто были непосредственными свидетелями, не в состоянии сказать, поскольку они передали нам разнообразные и противоречивые повествования. Но давайте оставим великую историю. Не сможем ли мы, по крайней мере, немного знать историю полностью, мы не будем говорить историю нашей страны, нашего города или нашей семьи, но хотя бы немного истории любого из нас: чего он на самом деле хотел, когда (много лет назад или вчера) предавался тому или иному побуждению страсти и произносил то или иное слово; как он пришел к тому или иному конкретному выводу или решил на какой-то определенный образ действий; были ли мотивы, толкнувшие его в том или ином направлении, возвышенными или низменными, моральными или эгоистическими, вдохновленными долгом или тщеславием, чистыми или нечистыми ?

Этого достаточно, чтобы заставить человека потерять голову, как известно тем скрупулезным людям, которые чем больше они пытаются усовершенствовать свою проверку совести, тем больше они запутываются. Им нельзя предложить никакого другого совета, кроме как внимательно изучить самих себя, но не чрезмерно, смотреть скорее вперед, чем назад, или смотреть назад только в той степени, в какой это необходимо. Мы, конечно, знаем нашу собственную историю и историю мира, который нас окружает, но как мало и как скудно по сравнению с нашим бесконечным стремлением к знаниям!

Лучший способ покончить с этим беспокойством духа - это тот, которому я следовал, а именно довести его до крайнего предела, а затем представить на мгновение, что все упомянутые вопросы вместе с бесконечными другими, которые можно было бы упомянуть, были удовлетворены; удовлетворены настолько, насколько могут быть удовлетворены вопросы, которые продолжались до бесконечности, — то есть путем предоставления немедленного

ответа на них, один за другим, и побуждения духа вступить на путь головокружительного процесса удовлетворения, всегда получаемого до бесконечности. Итак, были ли даны удовлетворительные ответы на все эти допросы, были ли у нас все ответы на них, что нам следует делать? Дорога прогресса к бесконечному так же широка, как дорога в ад, и если она неведет в ад, то уж точно ведет в сумасшедший дом. И эта бесконечность, которая становится больше в тот момент, когда мы впервые прикасаемся к ней, не приносит нам пользы; на самом деле она наполняет нас страхом. Только бедное, конечное помогает нам, определенное, конкретное, которое постигается мыслью и которое служит основой для нашего существования и отправной точкой для наших действий. Таким образом, даже если бы все частные бесконечности бесконечной истории были предложены для удовлетворения нашего желания, нам не оставалось бы ничего другого, как очистить от них свой разум, *забыть* о них и сосредоточиться только на том конкретном моменте, который соответствует проблеме и составляет живую, активную историю, *современную историю*.

И это то, чего достигает дух в своем развитии, потому что нет факта, который не был бы известен в момент его совершения посредством сознания, которое постоянно прорастает в действии; и нет факта, который не был бы забыт рано или поздно, но который можно было бы вспомнить, как мы отмечали, когда говорили о мертвой истории, возрожденной при прикосновении жизни, о прошлом, которое благодаря современности снова становится современностью. Толстой запечатлел в своем сознании эту мысль: мало того, что никто, даже Наполеон, не способен с точностью предсказать ход битвы, но никто не может знать, как это произошло на самом деле, потому что в самый вечер ее окончания появляется искусственная, легендарная история, которую только легковверный дух мог принять за реальную историю; и все же именно над этим работают профессиональные историки, объединяя или умеряя воображение воображением. Но битва познается по мере того, как она постепенно развивается, и затем, по мере того, как рассеивается вызванное ею смятение, рассеивается и смятение этого сознания, и единственное, что имеет значение, - это актуальность новой ситуации и возникшее "новое расположение души", выраженное в поэтических легендах или использующее искусственные вымыслы. И каждый из нас в каждый момент знает и забывает большинство своих мыслей и поступков (какое несчастье было бы, если бы он этого не делал, ибо его жизнь была бы утомительным подсчетом своих мельчайших движений!); но он не забывает и сохраняет на большее или меньшее время те мысли и чувства, которые представляют собой памятные кризисы и проблемы, относящиеся к его будущему. Иногда мы оказываем помощь, удивляясь пробуждению в нас чувств и мыслей, которые мы считали безвозвратными. Таким образом, следует сказать, что в каждый момент мы знаем всю историю, которую нам нужно знать; и поскольку то, что остается позади, для нас не имеет значения, у нас нет средств узнать это, или мы будем обладать этим, когда возникнет необходимость. Эта "остающаяся" история - вечный призрак "вещи в себе", которая не является ни "вещью", ни "в себе", а лишь воображаемой проекцией бесконечности нашего действия и нашего знания.

Образная проекция вещи в себе с агностицизмом, являющимся ее результатом, вызвана в философии естественными науками, которые постулируют реальность, ставшую внешней и материальной и, следовательно, непонятной. Хронизм также аналогичным образом использует исторический агностицизм в натуралистический момент истории, поскольку он постулирует мертвую и непонятную историю. Позволяя себе поддаться этому соблазну, она сбивается с пути конкретной истины, в то время как душа внезапно чувствует, что ее переполняют бесконечные вопросы, самые тщетные и отчаянные. Точно так же тот, кто сбивается с плодотворного пути

прилежной жизни или еще не вступил на него, чувствует, что его душа переполнена бесконечными желаниями, действиями, которые не могут быть реализованы, недостижимыми удовольствиями, и, следовательно, испытывает муки Тантала. Но жизненная мудрость предостерегает нас не теряться в *абсурдных желаниях*, как мудрость мысли предостерегает нас не теряться в *напрасных проблемах*.

II

Но если мы не можем знать ничего, кроме конечного и особенного, на самом деле всегда только *это* особенное и *this finite, must we then renounce (a dolorous renunciation 1) knowledge of universal history*, не так ли? Без сомнения, но с двойным следствием, что мы отрекаемся от того, чем никогда не обладали, потому что не могли бы обладать этим, и что, следовательно, такой отказ совсем не болезнен.

"Всеобщая история" тоже не конкретный акт или такт, а "претензия", и претензия, связанная с хроникизмом и его "вещью в себе", а также со странным предложением закрыть бесконечную прогрессию, которая была неправильно открыта, посредством продвижения к бесконечному. Всеобщая история действительно пытается сформировать картину всего, что произошло с человеческой расой, от ее истоков на земле до настоящего момента. Действительно, она утверждает, что делает это от начала вещей, или творения, до конца мира, поскольку в противном случае она не была бы по-настоящему универсальной. Отсюда его тенденция заполнять бездны предыстории и истоков теологическими или натуралистическими вымыслами и каким-то образом проследивать будущее либо с помощью откровений и пророчеств, как в христианской всеобщей истории (которая дошла до Антихриста и Страшного суда), либо с помощью предвидений, как во всемирной истории позитивизма, демократизма и социализма.

Таково было его требование, но результат оказывается отличным от намерения, и он получает то, что может, то есть хронику, которая всегда представляет собой более или менее смесь, или поэтическую историю, выражающую какие-то устремления человеческого сердца, или правдивую и правильную историю, которая не универсальна, *а конкретна*, хотя и охватывает жизни многих народов и многих времен. Чаще всего эти различные элементы можно различить бок о бок в одном и том же литературном произведении. Опуская хроники, более или менее широкие по объему (хотя всегда узкие), поэтические истории и различные примеси нескольких различных форм, мы немедленно замечаем, не в результате одной только логической дедукции, но при простом взгляде на любую из "универсальных историй", что "универсальные истории", поскольку они являются историями, или в той их части, в которой они являются историями, сводятся ни к чему иному, как к частным историям", то есть они обусловлены особым интересом, сосредоточенным на конкретной проблеме, и охватывают только те "универсальные истории", в которых они являются историями. факты, которые составляют часть этого интереса и дают ответ на эту конкретную проблему. Для древности пример работы Полибий должно хватить на всех, так как именно он самым решительным образом настаивал на необходимости 'всеобщей истории' (καθολικὴ ἱστορία, τῶν πραγμάτων ἢ καθόλου οὔνταξις). Для христианского периода мы можем сослаться на Civitas Dei Августина, а для нового времени на *Философию истории* Гегеля (он также называл это всеобщей историей, или *philosophische Weltgeschichte*). Но здесь мы замечаем, что всеобщая история, которую желал и создал Полибий, была той более обширной, более сложной, более политической и более серьезной историей, которой

требовали римская гегемония и формирование римского мира, и поэтому она охватывала только те народы, которые вступали в отношения с Римом и конфликтовали с Ним, и почти полностью ограничивалась историей политических институтов и военного расположения, в соответствии с духовными тенденциями автора. Августин, в свою очередь, попытался сделать понятным проникновение язычества христианством, и с этой целью он использовал идею двух вражеских городов, земного и небесного, из которых первый иногда был противником, а иногда и подготовкой ко второму. Наконец, Гегель рассматривал в своей "всеобщей истории" ту же проблему, что и в своей "частной истории философии", то есть, иными словами, каким образом дух философии рабства природе или трансцендентальному Богу возвысился до сознания свободы. Он вычеркнул предысторию из философии истории, как вычеркнул ее из истории философии, и рассматривал историю Востока очень кратко, поскольку она не представляла особого интереса для осуществления его замысла.

Натуралистические или космологические романы всегда будут сочиняться теми, кто чувствует вдохновение на их написание, и они всегда найдут нетерпеливых и благодарных читателей, особенно среди ленивых, которым приятно владеть "тайной мира" на нескольких страницах. И всегда будут составляться более или менее обширные подборки историй Востока и Запада, Америки, Африки и Океании. Силы отдельного человека недостаточно для их составления, даже в том, что касается их составления, поэтому теперь мы находим группы ученых людей или составителей, связанных этим объектом (как бы для того, чтобы наглядно продемонстрировать отсутствие всякой интимной связи). Недавно мы даже стали свидетелями определенных попыток создания универсальных историй, построенных по географическим принципам, подобно множеству историй, расположенных рядом — европейской, азиатской, африканской и так далее, — которые незаметно принимают форму исторического словаря. А ведь эта история всегда можете с пользой занять имя 'всеобщей истории' в старом смысле Полибий—то есть, в отличие от книг, которые менее реальной, менее серьезные, и менее удовлетворительного, книги из тех писателей конкретных вещей' (οἱ ἐπὶ μέρους γράφοντες τὰς πράξεις), которые привели, чтобы сделать маленькие вещи большой (τὰ μικρὰ μεγὰλα ποιεῖν) и пускаться в пространные анекдоты недостойным записывается (μηδὲ τῷ περὶ μνήμης ἄξιον), и что из-за отсутствия критерия (δὲ ἁκρίσιον). В этом смысле тем временам и народам, чье политико-социальное развитие привело, так сказать, к сужению исторического круга, было бы хорошо посоветовать оторваться от мельчайших деталей и представить себе "всеобщую историю", то есть более обширную историю, которая лежит за пределами конкретных исторических событий. Это особенно относится к нашей Италии, которая, поскольку во времена Возрождения она выполняла универалистскую функцию, обладала универсальным видением и рассказывала историю всех народов по-своему, а затем ограничивалась местной историей, затем снова возвысилась до национальной истории, и теперь должна еще больше, чем в прошлом, охватить обширные области истории всех времен прошлого и настоящего. Но слово "всеобщий", имеющее ценность для вышеупомянутых целей, никогда не будет обозначать обладание "всеобщей историей" в том смысле, в каком мы отказались от нее. Такая история исчезает в мире иллюзий вместе с подобными утопиями, такими, например, как искусство, которое должно служить образцом на все времена, или универсальная справедливость, действующая во все времена.

Но точно так же, как рассеиванием иллюзии универсального искусства и всеобщей справедливости не отменяется внутренне универсальный характер частного искусства и частной справедливости (*"Илиады"* или устройства римской семьи), отрицание всеобщей истории не означает отрицания всеобщего в истории. Здесь также следует повторить то, что было сказано о тщетном поиске Бога во всем бесконечном ряду конечного и обнаруживаемом в каждой его точке: *И ты живешь в мире!* Это частное и конечное определяется в своей особенности и конечности мыслью и, следовательно, познается вместе с универсальным, причем универсальным в этой конкретной форме. Просто конечное и частное существует только как абстракция. В поэзии и в самом искусстве нет абстрактного конечного, которое является царством личности; но есть бесхитростное конечное, представляющее собой неразличимое единство конечного и бесконечного, которое будет различаться в сфере мысли и таким образом достигнет более высокой формы единства. А история есть мышление, и, как таковое, мышление о всеобщем, о всеобщем в его конкретности, и поэтому всегда определяется определенным образом. Нет ни одного факта, каким бы незначительным он ни был, который можно было бы представить (осознать и квалифицировать) иначе, чем как универсальный. В своей наиболее простой форме, то есть в своей сущностной форме, история выражает себя с помощью суждений, неразделимых синтезов индивидуального и всеобщего. И индивид называется *субъектом* суждения, универсальным *предикатом*, согласно старой терминологической традиции, которую, возможно, будет удобно сохранить. Но для того, кто доминирует над словами, а не над мыслью, *истинный субъект* истории — это всего лишь *предикат*, а *истинный предикат субъект*, то есть всеобщее определяется в суждении путем его индивидуализации. Если этот аргумент кажется слишком заумным и сводится к философской тонкости, его можно сделать очевидным и совершенно отличным от частного владения тех, кого называют философами, посредством простого наблюдения, что каждый, кто размышляет, на вопрос, что является предметом истории поэзии, безусловно, ответит не Данте или Шекспир, или итальянская или английская поэзия, или цикл стихотворений, которые нам известны, но *поэзия*, то есть универсальная; и опять же, когда его спросят, что является предметом социальной и политической истории, ответом будет не Греция или Рим, а Франция или Германия, или даже все эти и подобные им, вместе взятые, но *культура, цивилизация, прогресс, свобода*, или любое другое подобное слово — то есть универсальное.

И здесь мы можем устранить большой камень преткновения на пути признания *тождества философии и истории*. Я попытался обновить, модифицировать и утвердить эту доктрину с помощью множества анализов и аргументов в другом томе моих работ.^[1] Это, однако, часто бывает очень сложно, поскольку является скорее объектом непреодолимых аргументов, чем полного убеждения и приверженности. Исследуя различные причины этой трудности, я наткнулся на одну, которая кажется мне главной и фундаментальной. Это именно концепция истории не как живой современной истории, а как истории мертвой и принадлежащей прошлому, как *хроники* (или филологической истории, которую, как мы знаем, можно свести к хронике). Нельзя отрицать, что, когда история рассматривается как хроника, ее отождествление с философией не может быть ясно осознано разумом, потому что ее не существует. Но когда хроника была сведена к своей надлежащей практической и мнемонической функции, а история возведена в ранг знания о *вечном настоящем*, она обнаруживает себя как единое целое с философией, которая, со своей стороны, никогда не является ничем иным, как мыслью о вечном настоящем. Это следует хорошо понимать, при условии, что дуализм идей и фактов всегда

заменен дуализмом *веры в смысл* и *веры в свершившийся факт*, концепцией философии как созерцания веры в смысл, и концепцией истории как накопления грубых фактов, грубых *веритес де свершившийся факт*. Недавно мы обнаружили этот стойкий дуализм в акте обновления самого себя, замаскированный под аксиомой о том, что *знание истории есть знание опыта, знание философии есть понимание*. Это сводится к абсурдному различию знания без понимания и понимания без знания, что, таким образом, было бы вдвойне обескураживающей теоретической судьбой человека. Но такой дуализм и сопровождающее его мировоззрение, далекие от истинной философии, являются вечным источником, из которого проистекает та несовершенная попытка философствования, которая называется *религией*, когда человек находится в пределах ее магического круга, и *мифологией*, когда он ее покидает. Будет ли полезно нападать на трансцендентность и заявлять о характере имманентности реальности и философии? Это, безусловно, будет полезно, но я не чувствую необходимости делать это, во всяком случае, здесь и сейчас.

И поскольку история, понимаемая должным образом, отменяет идею *всеобщей истории*, то и философия, имманентная и тождественная истории, отменяет идею *универсальной философии*, то есть *закрытой системы*. Эти два отрицания соответствуют друг другу и действительно фундаментально являются одним целым (поскольку закрытые системы, подобные универсальным историям, являются космологическими романами), и оба получают эмпирическое подтверждение в тенденции лучших умов наших дней воздерживаться от "универсальных историй" и от "окончательных систем", оставляя и то, и другое составителям, верующим и легковверным всех мастей. Эта тенденция подразумевалась в последней великой философии, философии Гегеля, но сама по себе она была противопоставлена старым пережиткам и полностью предана в исполнении, так что эта философия также превращается в космологический роман. Таким образом, можно сказать, что то, что в начале девятнадцатого века было всего лишь *предчувствием* в начале двадцатого века трансформируется в *твердое сознание*. Это бросает вызов опасениям робких людей, что знание об универсальном может быть таким образом скомпрометировано, и действительно утверждает, что только таким образом такое знание может быть действительно и постоянно приобретено, потому что приобретается динамически. Таким образом, история, становящаяся *действительной историей*, и философия, становящаяся *исторической философией*, освободились: одна — от беспокойства о невозможности познать то, что неизвестно, только потому, что это было или будет известно, а другая - от отчаяния никогда не быть способной достичь определенной истины, то есть обе освободились от призрака "вещи в себе".

[1] В логике, особенно в части II, главе IV.

Концепции так называемой "философии истории" постоянно противостоит детерминистская концепция истории. Это не только ясно видно при ближайшем рассмотрении, но и вполне очевидно логически, потому что "философия истории" представляет собой трансцендентальную концепцию реального, детерминизм - имманентного.

Но при рассмотрении фактов становится не менее очевидным, что исторический детерминизм постоянно порождает "философию истории"; и этот факт не менее очевидно логичен, чем предыдущий, потому что детерминизм - это натурализм, и поэтому имманентен, конечно, но недостаточно и ложно имманентен. Следовательно, скорее следовало бы сказать, что оно желает быть имманентным, но не является им, и каковы бы ни были его усилия в противоположном направлении, оно превращается в трансцендентность. Все это не представляет никакой трудности для того, кто ясно представляет себе концепции трансцендентного и имманентного, философии истории как трансцендентности и детерминистской или натуралистической концепции истории как ложной имманентности. Но будет полезно увидеть более подробно, как развивается и решается этот процесс соглашений и противостояний применительно к проблеме истории.

"Сначала собери факты, затем свяжи их причинно"; именно так представлена работа историка в детерминистской концепции. *Апре ля собрание фактов, исследование причин*, чтобы повторить очень распространенную формулу словами одного из самых красноречивых и колоритных теоретиков этой школы, Тэна. Факты грубы, плотны, они действительно реальны, но не освещены светом науки, не интеллектуализированы. Этот понятный характер должен быть придан им посредством поиска причин. Но очень хорошо известно, что происходит, когда один факт связан с другим в качестве его причины, образуя цепочку причин и следствий: таким образом, мы запускаем бесконечный регресс, и нам никогда не удастся найти причину или причины, к которым мы могли бы, наконец, присоединить цепочку, которую мы так усердно собирали воедино.

Некоторые, а может быть, и многие теоретики истории выходят из затруднения действительно простым способом: они разрывают или позволяют упасть в определенной точке своей цепи, которая уже разорвана в другой точке на другом конце (эффект, который они взялись рассмотреть). Они оперируют своим фрагментом цепи так, как если бы это было что-то совершенное и замкнутое само по себе, как если бы прямая линия, разделенная в двух точках, включала в себя пространство и была фигурой. Отсюда также вытекает доктрина, которую мы находим у методологов истории: что истории необходимо только искать "ближайшие" причины. Эта доктрина призвана обеспечить логическое обоснование вышеупомянутому процессу. Но кто когда-либо может сказать, каковы "непосредственные причины"? Мысль, поскольку признано, что она, к сожалению, вынуждена мыслить в соответствии с цепью причин, никогда не пожелает знать ничего, кроме "истинных" причин, будь они близкими или отдаленными в пространстве и времени (пространство, как и время, *не является свершившимся фактом*). На самом деле эта теория - фиговый лист, прикрывающий действия, которых стыдится историк, который является мыслителем и критиком, акт воли, который полезен, но который именно по этой причине является своевольным. Фиговый листок, однако, является признаком скромности, и как таковой имеет свою ценность, потому что, если стыд будет утрачен, есть риск, что в конце концов будет объявлено, что "причины", на которых была сделана произвольная остановка,

являются "конечными" причинами, "истинными" причинами, тем самым возводя каприз индивида в ранг творческого акта мира, рассматривая его так, как если бы это был Бог, Бог определенных теологов, чей каприз есть истина. Я бы не хотел снова цитировать Тэна сразу после того, как сказал это, поскольку он является наиболее уважаемым автором не из-за своего ментального склада, а из-за своей восторженной веры в науку; и все же мне хотелось бы процитировать его. Тэн в своих поисках причин, достигнув причины, которую он иногда называет "расой", а иногда "эпохой", как, например, в своей "истории английской литературы", когда он достигает концепции "человека Севера" или "немца", обладающего характером и интеллектом, которые подошли бы такому человеку — холодностью чувств, любовью к абстрактным идеям, грубостью вкуса и презрением к порядку и регулярности, — серьезно утверждает: *В чем суть исследования: на эст томбе-сюр-кельке нрав примитивный, характерная черта характера для тех, кто рекламирует ощущения, для тех, кто рекламирует концепции всей расы, особая особенность, которая неотделима от тех, кто рекламирует достижения своего духа и своего сердца. Ce sont là les grandes causes, les causes universelles et permanentes.* Что содержала в себе эта примитивная и непреодолимая вещь, было известно воображению Тэна, но критика об этом не знает; ибо критика требует, чтобы был указан генезис фактов или групп фактов, обозначаемых как "возраст" и "раса", и, требуя их генезиса, заявляет, что они не являются ни "универсальными", ни "постоянными", потому что, насколько мне известно, никаких универсальных и постоянных "фактов" не известно, во всяком случае, *ле Жермен* и *северный человек*; также не являются фактами мумии, хотя им несколько тысяч лет, и они не являются реальными. но не навсегда — они меняются постепенно, но они действительно меняются.

Таким образом, тот, кто принимает детерминистическую концепцию истории, при условии, что он решает воздержаться от прерывания исследования, предпринятого им произвольным и причудливым образом, по необходимости обязан признать, что принятый метод не достигает желаемой цели. И с тех пор, как он начал мыслить историю, хотя и с помощью недостаточного метода, ему не остается иного пути, кроме как начать все сначала и следовать другим путем, или идти вперед, но меняя свое направление. Натуралистическая предпосылка, которая все еще остается в силе ("сначала соберите факты, затем ищите причины": что может быть более очевидным и неизбежным, чем это?), неизбежно приводит ко второй альтернативе. Но принять вторую альтернативу - значит отказаться от детерминизма, выйти за пределы природы и ее причин, предложить метод, противоположный тому, которому следовали до сих пор, то есть отказаться от категории причины ради другой, которая не может быть ничем иным, как категорией цели, внешней и трансцендентальной цели, которая является аналогичной противоположностью, соответствующей причине. Итак, поиск трансцендентальной цели - это "философия истории".

Последовательный натуралист (я подразумеваю под этим того, кто "продолжает думать", или, как обычно говорят, делать выводы) не может избежать этого исследования, и он никогда не избегает его, каким бы образом он ни задумывал свое новое исследование. Этого он не может сделать, даже когда пытается, заявляя, что цель или "первопричина" непознаваема, потому что (как отмечалось в другом месте) утвержденное непознаваемое является непознаваемым в некотором смысле известным. Натурализм всегда венчается философией истории, каким бы способом она ни формулировалась: объясняет ли она вселенную как состоящую из атомов, которые ударяются друг о друга и творят историю посредством своих различных толчков и вращений, которым они также могут положить конец, вернувшись к своему первоначальному

состоянию рассеяния, называет ли скрытого Бога Материей, или Бессознательным, или чем-то еще, или, наконец, Его следует понимать как Разум, который пользуется цепью причин для осуществления Своих замыслов. И каждый философ истории, с другой стороны, является натуралистом, потому что он дуалист и постигает Бога и мир, идею и факт в дополнение к Идее или ниже Идеи, царство целей и царство или подцарство причин, небесный град и тот, который является более или менее дьявольским или земным. Возьмите любую детерминистическую историческую работу, и вы найдете или обнаружите в ней, явную или понятую, трансцендентность (у Тэна, например, она называется "расой" или "семейством", которые являются истинными и надлежащими божествами); возьмите любую работу по "философии истории", и там обнаружатся дуализм и натурализм (у Гегеля, например, когда он признает мятежные и бессильные факты, которые сопротивляются господству идеи или недостойны ее). И мы будем видеть все более и более ясно, как из недр натурализма неизбежно возникает "философия истории".

II

Но "философия истории" столь же противоречива, как и детерминистская концепция, из которой она вытекает и которой противостоит. Приняв и заменив метод связывания грубых фактов воедино, он больше не находит факты для связи (поскольку они уже были связаны друг с другом, насколько это могло бы быть, посредством категории причины), но грубые факты, которым он должен придать скорее "значение", чем связующее звено, представляя их как аспекты трансцендентального процесса, теофании. Теперь эти факты, поскольку они являются грубыми фактами, немы, и трансцендентность процесса требует органа, не органа мысли, который мыслит или производит факты, но внелогического органа, чтобы быть постигнутым и представленным (такого, например, как мышление, которое происходит абстрактно *априорно*, в манере Фихте), и его нельзя найти в духе, за исключением негативного момента, пустоты эффективного логического мышления. Пустота логического мышления немедленно заполняется *практикой*, или тем, что называется чувством, которое затем в теоретическом преломлении предстает как поэзия. Очевидный поэтический характер пронизывает все "философии истории". Философии древности представляли исторические события как борьбу между богами определенных народов, или определенных рас, или защитниками определенных личностей, или между богом света и истины и силами тьмы и лжи. Таким образом, они выражали стремления народов, групп или отдельных лиц к гегемонии или человека к добру и истине. Самая современная из современных форм - это та, которая вдохновлена различными национальными и этическими чувствами (итальянскими, германскими, славянскими и т.д.), или которая представляет ход истории как ведущий к царству свободы, или как переход от Эдема первобытного коммунизма через средние века рабства, подневольной работы и заработной платы к восстановлению коммунизма, который будет уже не бессознательным, а сознательным, уже не эдемским, а человеческим. В поэзии факты - это уже не факты, а слова, не реальность, а образы, и поэтому не было бы повода порицать их, если бы это оставалось чистой поэзией. Но это таковым не остается, потому что эти образы и слова помещены туда как идеи и факты, то есть как мифы: прогресс, свобода, экономика, техника, наука являются мифами в той мере, в какой на них смотрят как на агентов, внешних по отношению к фактам. Это такие же мифы, как Бог и Дьявол, Марс и Венера, Юпитер и Ваал или любые другие более грубые формы божественности. И это причина, по которой детерминистическая концепция, после того как она

породила противостоящую ей "философию истории", вынуждена, в свою очередь, противостоять своей собственной дочери и апеллировать из области целей к сфере причинных связей, от воображения к наблюдению, от мифов к фактам.

Взаимное опровержение исторического детерминизма и философии истории, которые превращают каждое из них в пустоту или ничто, то есть в единую пустоту или ничто, как обычно, представляется эклектикам взаимной реализацией двух сущностей, которые создают или должны создавать союз для взаимной поддержки. И поскольку эклектизм процветает в современной философии *mutato nomine*, неудивительно, что помимо обязанности исследовать причины, на историю возлагается также обязанность выяснения "смысла" или "общего плана" хода истории (см. Работы по философии истории Лабриолы, Зиммеля и Риккерт). Поскольку авторы, пишущие о методе, также имеют обыкновение быть эмпириками и, следовательно, эклектичными, мы обнаруживаем, что у них история также делится на историю, которая объединяет и критикует документы и реконструирует события, и "философию истории" (см. Типичное для всех них руководство Бернгейма). Наконец, поскольку обычное мышление эклектично, нет ничего проще, чем прийти к согласию относительно тезиса о том, что простой истории, представляющей ряд фактов, недостаточно, но что необходимо, чтобы мысль вернулась к уже сложившейся цепи событий, чтобы обнаружить там скрытый замысел и ответить на вопросы о том, откуда мы пришли и куда направляемся. Это равносильно утверждению, что "философия истории" должна ставиться бок о бок с историей. Этот эклектизм, который наполняет содержанием две противоположные пустоты и заставляет их взяться за руки, иногда пытается превзойти самого себя и смешать эти две ошибочные науки или части науки. Затем мы слышим, как защищается "философия истории", но с предостережением, что она должна проводиться "научным" и "позитивным" методом, посредством поиска причины, таким образом раскрывая действие божественного разума или провидения.^[1] Обычная мысль быстро соглашается с этой программой, но впоследствии не выполняет ее.^[2]

Здесь также нет ничего нового для тех, кто знает: "философия истории", конструируемая с помощью "позитивных методов", трансцендентность, демонстрируемая с помощью методов ложной имманентности, является точным эквивалентом в области исторических исследований той "метафизики, конструируемой с помощью экспериментального метода", которую рекомендовали неокритики (Зеллер и другие), поскольку она претендовала, на самом деле, не на то, чтобы заменить две пустоты, которые взаимно опровергают друг друга, но на то, чтобы привести их в соответствие друг с другом и, после придания им содержания, создать объедините их в единое вещество. Я бы не хотел описывать невозможное, содержащееся в вышесказанном, как чудеса алхимика (метафора кажется слишком возвышенной), скорее как попури плохих поваров.

^[1] Посмотрите, например, работу Флинта; но поскольку менее радикальные, чем Флинт, Гегель и сами гегельянцы в конечном итоге также признали сочетание двух противоположных методов, следы этого извращения также можно найти в их "философии истории". Здесь также следует отметить ложную аналогию, с помощью которой был проведен Гегель. чтобы обнаружить ту же связь между априорными и историческими фактами, что и между математикой и естественными фактами: *Человек должен знать, что такое Крайнее падение, что значит умереть от падения Принца, что человек должен иметь такую ненененную волю, что он априори верен*

себе, что он знает также Кеплера, что такое Эллипс, что такое Кубен и Квадратен, что такое Геданкен фон Верхальтниссен дерсельбен априори знает, что он должен знать, что такое мышление, что такое эмпирическая датировка невода нестерблихен Гезетце, вельче аус Бестиммунген йенер Крайзе фон Форстеллунген бестехен, эрфинден коннет. (Ср. Ворлз. *üb. d. Philos. d. Gesch.*, ed. Брунштад, стр. 107-108.)

[2] Даже вышеупомянутый Флинт не выполнил этого, поскольку он запутался в предварительной исторической документации и так и не приступил к обещанному строительству.

III

Истинное средство от противоречий исторического детерминизма и "философии истории" совсем иное. Чтобы получить его, мы должны принять результат предыдущего опровержения, которое показывает, что и то, и другое бесполезно, и отвергнуть, как недостаточно продуманные, как "конструкции" философии истории, так и причинно-следственные цепочки детерминизма. Когда эти две тени рассеются, мы окажемся в исходном положении: мы снова окажемся лицом к лицу с разрозненными грубыми фактами, с фактами, которые связаны, но не поняты, для которых детерминизм пытался использовать цемент причинности, "философию истории", волшебную палочку завершенности. Что нам делать с этими фактами? Как нам сделать их ясными, а не скучными, какими они были, органическими, а не неорганическими, понятными, а не непонятными? Поистине, кажется трудным что-либо сделать с ними, особенно осуществить их желаемую трансформацию. Дух беспомощен перед тем, что является или должно быть внешним по отношению к нему. И когда факты понимаются таким образом, мы склонны снова предположить то презрительное отношение философов к истории, которое было почти постоянным с античности почти до конца восемнадцатого века (для Аристотеля история была "менее философской" и менее серьезной, чем поэзия, для Секста Эмпирика это был "неметодический материал"; Кант не чувствовал и не понимал историю). Отношение сводится к следующему: оставьте идеи философам, а грубые факты историкам — давайте удовлетворимся серьезными вещами и оставим их игрушки детям.

Но прежде чем прибегать к такому искушению, было бы благоразумно обратиться за советом к методическому сомнению (что всегда наиболее полезно) и направить внимание именно на те грубые и разрозненные факты, с которых, как утверждает каузальный метод, начинается и перед которыми мы, ныне покинутые им и дополняющей его философией истории, по-видимому, снова оказываемся. Методическое сомнение, прежде всего, натолкнет на мысль, что эти факты являются *предпосылкой* которая не была доказана, и это приведет к вопросу о том, можно ли получить доказательство, в том числе и в том случае, если эти факты не были доказаны.... Попытавшись доказать это, мы, наконец, придем к выводу, что *этих фактов на самом деле не существует*.

Ибо кто, собственно говоря, подтверждает их существование? Именно дух в тот момент, когда он собирается предпринять поиск причин. Но, совершая это действие, дух не обладает уже грубыми фактами (*для сбора фактов*), а затем ищет причины (*следовательно, для исследования причин*); но он делает факты грубыми самым этим действием — то есть он сам устанавливает их таким образом, потому что ему полезно так их устанавливать. Поиск причин, предпринимаемый историей, никоим образом не отличается от процедуры натурализма, уже

неоднократно проиллюстрированной, которая абстрактно анализирует и классифицирует реальность. Абстрактно иллюстрировать и классифицировать означает в то же время судить при классификации, то есть относиться к фактам не как к действиям духа, осознанным духом, который их мыслит, а как к внешним грубым фактам. *"Божественная комедия"* - это та поэма, которую мы снова создаем в нашем воображении во всех ее деталях по мере того, как читаем ее, и которую мы критически понимаем как особое определение духа, и которой мы, следовательно, отводим ее место в истории, со всем ее окружением и всеми ее отношениями. Но когда эта актуальность нашей мысли и воображения подходит к концу, то есть когда этот ментальный процесс завершен, мы можем посредством нового акта духа по отдельности проанализировать его элементы. Так, например, мы классифицируем понятия, относящиеся к "флорентийской цивилизации" или к "политической поэзии", и скажем, что *"Божественная комедия"* была результатом флорентийской цивилизации, а она, в свою очередь, результатом борьбы коммун и тому подобного. Таким образом, мы также подготовим почву для тех абсурдных проблем, которые раньше так раздражали де Санктиса в связи с творчеством Данте и которые он превосходно описал, сказав, что они возникают только тогда, когда живое эстетическое выражение остыло и поэтическая работа попала в руки тупиц, пристрастившихся к мелочам. Но если мы вовремя остановимся и не вступим на путь этих абсурдов, если мы ограничимся чисто натуралистическим моментом, классификацией и классификационным суждением (которое также является причинно-следственной связью), совершенно практическим образом, не делая из этого никаких выводов, мы не сделаем ничего, что не было бы совершенно законным; более того, мы воспользуемся своим правом и подчинимся рациональной необходимости, которой является натурализация, когда натурализация полезна, но не выходит за эти пределы. Таким образом, материализация фактов и внешняя или причинная связь их воедино полностью оправданы как чистый натурализм. И даже максима, предписывающая нам останавливаться на "ближайших" причинах — то есть не заходить так далеко в классификации, что она теряет всякую практическую полезность, — найдет свое оправдание. Соотнести концепцию *Божественной комедии* с концепцией "флорентийской цивилизации", возможно, и полезно, но совершенно бесполезно или бесконечно менее полезно соотносить ее с классом "индоевропейской цивилизации" или с "цивилизацией белого человека".

IV

Давайте тогда с большей уверенностью вернемся к исходной точке, истинной исходной точке, то есть не к фактам, уже дезорганизованным и натурализованным, а к разуму, который мыслит и конструирует факт. Давайте поднимем униженные лица оклеветанных "грубых фактов", и мы увидим свет мысли, сияющий на их челах. И эта истинная отправная точка проявит себя не просто как отправная точка, но и как точка прибытия, и как отправная точка, не как первый шаг в историческом строительстве, но как вся история в ее построении, которое также является ее самоконструированием. Исторический детерминизм и тем более "философия истории" оставляют *реальность истории* позади, хотя они и направили туда свое путешествие, путешествие, которое стало таким беспорядочным и таким полным бесполезных повторений.

Мы заставим простодушного Тена признаться, что то, что мы говорим, - правда, когда спросим его, что он имеет в виду *подколлекцией фактов*, и узнаем от него в ответ, что рассматриваемая коллекция состоит из двух этапов или моментов, на первом из которых документы

возрождаются для того, чтобы достичь, *преодолевая дистанцию времени, человека живого, деятельного, двойственных страстей, мира жизней, того, что происходит с нами, с нашим голосом и с нашей физиологией, с нашими поступками и т. Д.* Эти привычки, отчетливые и завершённые обмороки для того, чтобы понять, что мы все уходим с улицы; а во втором ищут и находят человека экстенсивного, человека внутреннего, "человека невидимого", "центр", "группу факультетов и чувств для производства отдыха", "интригу драмы", "психологию". Итак, нечто совсем иное, чем collections de faits I. Если вещи, упомянутые нашим автором, действительно сбываются, если мы действительно заставляем вновь ожить в воображении отдельных лиц и события, и если мы думаем о том, что находится внутри них, то есть, если мы думаем, что синтез интуиции и концепции, который мыслится в своей конкретности, — история уже достигнута: чего еще желать? Искать больше нечего. Тэн отвечает: "Мы должны искать причины". Иными словами, мы должны уничтожать живой "факт" мысль за мыслью, отделять его абстрактные элементы — полезная вещь, без сомнения, но полезная для запоминания и практики. Или, как это принято у Тэна, мы должны неправильно понимать и преувеличивать ценность функции этого абстрактного анализа, теряться в мифологии рас и эпох или в других различных, но тем не менее сходных вещах. Давайте остерегаться того, как мы убиваем плохие факты, если мы хотим мыслить как историки, и в той мере, в какой мы таковы и действительно думаем таким образом, мы не почувствуем необходимости прибегать ни к внешней связи причин, историческому детерминизму, ни к тому, что в равной степени чуждо трансцендентальным целям, философии истории. Факт, исторически мыслимый, не имеет причины и конца вне себя, но только в себе, совпадающий со своими реальными качествами и со своей качественной реальностью. Потому что (хорошо бы отметить мимоходом) определение фактов как действительно реальных, но *неизвестной природы*, утверждаемых, но не понимаемых, само по себе также является иллюзией натурализма (который, таким образом, предвещает другую свою иллюзию, иллюзию "философии истории"). В мышлении реальность и качество, существование и сущность — все едино, и невозможно утверждать факт как реальный, не зная в то же время, что это за факт, то есть не квалифицируя его.

Возвращаясь к конкретному факту, оставаясь в нем или двигаясь в нем, или, скорее, создавая из себя мысль, которая мыслит этот факт конкретно, мы переживаем непрерывное формирование и непрерывный прогресс нашей исторической мысли, а также проясняем для себя историю историографии, которая протекает таким же образом. И мы видим, как (я ограничиваюсь этим, чтобы не позволять взгляду блуждать слишком далеко) со времен греков до нашего собственного исторического понимания всегда обогащалось и углублялось само по себе, не потому, что когда-либо были восстановлены абстрактные причины и трансцендентальные цели человеческих поступков, но только потому, что было приобретено все возрастающее осознание их. Политика и мораль, религия, философия и искусство, наука, культура и экономика стали более сложными понятиями и в то же время более определенными и унифицированными как сами по себе, так и по отношению к целому. Соответственно с этим истории этих форм деятельности становились все более сложными и более прочно объединенными. Мы знаем "причины" цивилизации так же мало, как и греки; и мы знаем так же мало, как они, о боге или богах, которые управляют судьбами человечества. Но мы знаем теорию цивилизации лучше, чем греки, и, например, мы знаем (чего они не знали, или не знали с равной ясностью и уверенностью), что поэзия — это вечная форма теоретического духа, что регресс или упадок — понятие относительное, что мир не разделен на идеи и тени идей, или на потенции и действия, что рабство — это не категория реального, а историческая форма

экономического развития, и так далее. Таким образом, никому больше не приходит в голову (за исключением пережитков или ископаемых, которые все еще можно найти среди нас) писать историю поэзии по принципу педагогических целей, которые, как предполагается, имели в виду поэты: напротив, мы стремимся определить формы, выражающие их чувства. Мы несколько не сбиты с толку, когда оказываемся перед тем, что называется "декадансами", но мы ищем, что нового и более великого было разработано с помощью их диалектики. Мы не считаем труд человека жалким и иллюзорным, а устремление и восхищение небесами и связанной с ними аскезой и отвращение к земле единственными достойными восхищения и подражания. Мы признаем реальность силы в действии, а в тени - основательность идей, а на земле - небеса. Наконец, мы не находим, что возможность социальной жизни утрачена из-за исчезновения системы рабства. Такое исчезновение было бы катастрофой реальности, если бы рабы были естественны для реальности — и так далее.

Такая концепция истории и рассмотрение историографической работы сами по себе позволяют нам быть справедливыми по отношению к историческому детерминизму и "философии истории", которые своим постоянным появлением постоянно указывали на пробелы в наших знаниях, как исторических, так и философских, и своими ложными предварительными решениями предвещали правильные решения новых проблем, которые мы выдвигали. Также не было сказано, что отныне они перестанут выполнять такую функцию (которая является благотворной функцией утопий любого рода). И хотя исторический детерминизм и "философия истории" не имеют истории, потому что они не развиваются, они все же получают содержание из отношения, в котором они находятся к истории, которая действительно развивается, то есть история развивается в них, несмотря на их оболочку, внешнюю по отношению к их содержанию, которая заставляет думать даже того, кто пытается схематизировать и воображать, не думая. Ибо существует огромная разница между детерминизмом, который может появиться сейчас, после Декарта, Вико, Канта и Гегеля, и тем, который появился после Аристотеля; между философией истории Гегеля и Маркса и философией гностицизма и христианства. Трансцендентность и ложная имманентность действуют соответственно в обеих этих концепциях; но абстрактные формы и мифологии, появившиеся в более зрелые эпохи мышления, содержат в себе эту новую зрелость. В доказательство этого, давайте остановимся, но момент (проходя мимо различных форм натурализма) в случае философии истории. Мы наблюдаем уже многие различия между философией истории, так как он появляется в гомеровском мире, и Геродот, с кем зачатия гнев богов-это симулякр нравственного закона, который избавляет смиренных и гордых топчет ногами; от Геродота до судьбы стоиков, закон, которому сами боги не подвергаются, и от этой концепции Провидения, которое появляется в поздней античности, как мудрость, что правит миром; от этого языческого провидения снова, чтобы христианство, которое является божественной справедливости, евангелической подготовки и обучения человеческой расы, и так далее, до изысканного Провиденс теологов, которые, как правило, исключают божественное вмешательство и действует посредством вторичных причин, что Вико, который действует как диалектика духа, идею Гегеля, которая заключается в постепенном завоевании сознания, что свобода достигается в ходе истории, пока мы, наконец, достичь мифологии прогресса и цивилизации, которая до сих пор сохраняется и должна, как правило, к окончательной отмене предрассудки и суеверия, которые будут осуществляться за счет увеличения мощности и распространения положительных наук.

Таким образом, "философия истории" и исторический детерминизм иногда достигают тонкости и прозрачности вуали, которая скрывает и в то же время раскрывает конкретность реального в

мышлении. Таким образом, механические причины кажутся идеализированными, трансцендентные божества очеловеченными, а факты по большей части лишены своего грубого аспекта. Но какой бы тонкой ни была завеса, она остается завесой, и какой бы ясной ни была истина, она не совсем ясна, ибо в основе своей все еще сохраняется ложное убеждение, что история строится на "материале" грубых фактов, на "цементе" причин и на "магии" целей, как на трех последовательных или параллельных методах. То же самое происходит и с религией, которая в возвышенных умах почти полностью освобождается от вульгарных верований, так же как и ее этика от гетерономии божественного повеления и от утилитаризма вознаграждений и наказаний. Почти полностью, но не совсем, и по этой причине религия никогда не станет философией, разве что отрицая саму себя, и, таким образом, "философия истории" и исторический детерминизм станут историей, только отрицая самих себя. Причина в том, что до тех пор, пока они действуют позитивным образом, дуализм также будет сохраняться, а вместе с ним и муки скептицизма и агностицизма, как следствие.

Отрицание философии истории в истории, понимаемой конкретно, является ее идеальным растворением, и поскольку эта так называемая философия есть не что иное, как абстрактный и негативный момент, наши основания утверждать, что *философия истории* мертва, ясны. Она мертва в своей позитивности, мертва как совокупность доктрин, мертва таким образом, как и все другие концепции и формы трансцендентального. Я не хочу присоединять к моему краткому (но, на мой взгляд, достаточному) изложению аргументации добавление объяснения, которое некоторым покажется (как мне кажется) мало философским и даже несколько тривиальным. Несмотря на это, поскольку я предпочитаю обвинение в полутривиальности обвинению в двусмысленности, я добавлю, что, поскольку критика "концепций" причины и трансцендентальной завершенности не запрещает использовать эти "слова", когда они являются простыми словами (говорить, например, образно о свободе, как о богине, или говорить, собираясь приступить к изучению Данте, что наше намерение состоит в том, чтобы "искать причину" того или иного его произведения или поступка), поэтому ничто не запрещает нам продолжать говорить о "философии" истории и философствования истории, означающего необходимость рассмотрения или улучшения рассмотрения той или иной исторической проблемы. Ничто также не запрещает нам называть исследования исторической гносеологии "философией истории", хотя в данном случае мы рассматриваем историю, собственно, не *истории*, а *историографии*, две вещи, которые в итальянском языке обычно обозначаются тем же словом, что и в других языках. Мы также не хотим препятствовать утверждению (как это сделал один немецкий профессор много лет назад), что "философию истории" следует рассматривать как "социологию", то есть как украшение этим древним названием так называемой социологии, эмпирической науки о государстве, обществе и культуре.

Все эти наименования разрешены в силу того же права, на которое ссылался авантюрист Казанова, когда он предстал перед магистратами, чтобы оправдаться за то, что сменил имя, — "права каждого человека на буквы алфавита". Но вопрос, рассмотренный выше, не является одной из букв алфавита. "Философия истории", генезис и распад которой мы вкратце показали, — это не та, которая используется в различных смыслах, а наиболее определенный способ понимания истории — трансцендентальный способ.

Таким образом, мы встречаем известное высказывание Фустеля де Куланжа о том, что, безусловно, существуют "история и философия, но не философия истории", следующим образом: нет ни философии, ни истории, ни философии истории, но есть история, которая есть философия, и философия, которая есть история и которая присуща истории. По этой причине все споры — и прежде всего те, которые касаются прогресса, — которые философы, методологи истории и социологи считают принадлежащими к их особой компетенции и выставляют напоказ в начале и конце своих трактатов, сводятся для нас к простым проблемам философии, имеющим историческую мотивацию, и все они связаны с проблемами, которые рассматривает философия.

В спорах, связанных с прогрессом, спрашивается, является ли труд человека плодотворным или бесплодным, может ли он быть утрачен или сохранен, есть ли у истории цель, и если да, то какого рода, достижима ли эта цель во времени или только в бесконечности, является ли история прогрессом или регрессом, или чередой прогресса и регресса, величия и упадка, преобладает ли в ней добро или зло, и тому подобное. Когда эти вопросы будут рассмотрены с небольшим вниманием, мы увидим, что они сводятся по существу к трем моментам: концепции развития, концепции цели и концепции ценности. Иными словами, они имеют дело со всей реальностью и с историей только тогда, когда это именно вся реальность. По этой причине они принадлежат не к предполагаемым частным наукам, не к философии истории или социологии, а к философии и истории в той мере, в какой это философия. Когда обычная текущая терминология переведена в философские термины, это немедленно вызывает тезис, антитезис и синтез, посредством которых эти проблемы были продуманы и решены в ходе курса философии, к которым следует направить читателя, желающего получить наставления. Здесь мы можем только упомянуть, что концепция реальности как развития есть не что иное, как синтез двух односторонних противоположностей, состоящий из постоянства без изменения и изменения без постоянства, идентичности без разнообразия и разнообразия без идентичности, поскольку развитие - это постоянное превосходство, которое в то же время является постоянным сохранением. С этой точки зрения одна из концепций, имевшая наибольшую популярность в исторических книгах, концепция *исторических кругов*, раскрывается как двусмысленная попытка выйти из двойной односторонности и вернуться к ней из-за двусмысленности. Потому что либо серия кругов мыслится как состоящая из одинаковых элементов, и мы имеем только постоянство, либо она мыслится как состоящая из разнообразных вещей, и мы имеем только изменение. Но если, напротив, мы понимаем это как цикличность, которая постоянно идентична и в то же время постоянно разнообразна, то в этом смысле это совпадает с самой концепцией развития.

Подобным же образом противоположные тезисы относительно достижения или невозможности достижения конца истории обнаруживают их общий недостаток, заключающийся в том, что они считают конец *внешним* по отношению к истории, представляя его либо как то, что может быть достигнуто со временем (*progressus ad finitum*), либо как то, что никогда не может быть достигнуто, а только бесконечно приближено (*progressus ad infinitum*). Но там, где цель была правильно понята как *внутренняя*, то есть как единое целое с самим развитием, мы должны заключить, что она достигается в каждый момент и в то же время не достигается, потому что каждое достижение — это формирование новой перспективы, в результате чего мы в каждый

момент испытываем удовлетворение от обладания и проистекающую отсюда неудовлетворенность, которая заставляет нас искать новое обладание.^[1]

Наконец, представления об истории как переходе от зла к добру (прогресс) или от добра ко злу (упадок, регресс) берут свое начало из той же ошибки привлечения и создания внешних добра и зла, радости и печали (которые являются диалектическим конструированием самой реальности). Объединять их в эклектической концепции чередования добра и зла, прогресса и регресса неверно. Истинное решение - это прогресс, понимаемый не как переход от зла к добру, как бы из одного состояния в другое, а как переход от добра к лучшему, при котором зло - это само добро, рассматриваемое в свете лучшего.

Все это философские решения, которые расходятся с поверхностными тезисами полемистов (продиктованными им сентиментальными мотивами или комбинациями воображения, действительно мифологическими или вытекающими из мифологии), в той же степени, в какой они соответствуют глубоким человеческим убеждениям и неустанному труду, доверию, мужеству, которые составляют их этические проявления.

Выводя следствия из диалектической концепции прогресса, можно добиться чего-то более непосредственного в отношении практики и истории историографии. Ибо в этой концепции мы находим исток исторической максимы, звучащей из уст каждого, но часто неправильно понимаемой и часто нарушаемой, а именно, что история относится не к тому, чтобы *судить*, а к тому, чтобы *объяснять*, и что она должна быть не *субъективной* а *объективной*.

Неправильно понимается, потому что суждение, о котором идет речь, часто понимается в смысле логического суждения, того суждения, которое само является мышлением, и субъективность, которая таким образом была бы исключена, была бы ни больше, ни меньше, чем субъективность мышления. Вследствие этого недоразумения мы слышим, как историкам советуют очиститься от теорий, воздержаться от возникающих из-за них споров, ограничиться фактами, собирая, систематизируя и выжимая сок (даже статистическим методом). Следовать такому совету, как этот, невозможно, в чем легко убедиться, поскольку такое "воздержание от мыслей" на самом деле проявляется как воздержание от "серьезности мысли", как тайное придание значения самым вульгарным и противоречивым мыслям, передаваемым традицией, праздно бродящим в уме или вспыхивающим в результате сиюминутного каприза. Максима совершенно ложна, понимаемая или неправильно понимаемая таким образом, и ее следует воспринимать с точки зрения ее противоположности, а именно, что история всегда должна судить строго и что она всегда должна быть энергично субъективной, не позволяя сбивать себя с толку конфликтами, в которые вовлечена мысль, или рисками, которым она подвергается. Ибо именно сама мысль, и только мысль, преодолевает свои собственные трудности и опасности, не впадая даже здесь в тот легкомысленный эклектизм, который пытается найти промежуточный нашими суждениями и суждениями других и предлагает различные нейтральные и безвкусные формы суждений.,,

Но истинный и законный смысл, первоначальный мотив этого "суждения", этой "субъективности", которую оно осуждает, заключается в том, что история не должна применять к деяниям и персонажам, составляющим ее материал, критерии добра и зла, как если бы в мире действительно существовали факты добра и зла, люди, которые являются хорошими, и люди, которые являются злыми. И, конечно, нельзя отрицать, что бесчисленные историографы или те, кто называет себя историографами, действительно стремились и продолжают стремиться в

этом направлении в тщетной и самонадеянной попытке вознаградить добро и наказать зло, квалифицировать исторические эпохи как представляющие прогресс или упадок — одним словом, установить, что такое добро и что такое зло, как если бы это был вопрос отделения одного элемента в соединении от другого, водорода от кислорода.

Тот, кто желает внутренне соблюдать вышеприведенную максиму и, поступая таким образом, привести себя в соответствие с диалектической концепцией прогресса, должен на самом деле рассматривать каждый след или рудимент утверждений, утверждающих зло, регресс или упадок, как реальные факты, как признак несовершенства — одним словом, он должен осудить каждый след или рудимент *негативных* суждений. Если ход истории - это не переход от зла к добру или альтернатива добра и зла, а переход от добра к лучшему, если история должна объяснять, а не осуждать, она будет выносить только *положительные* суждения и будет ковать цепи добра, настолько прочные и тесно связанные, что будет невозможно внести в них даже небольшое звено зла или вставить пустые места, которые, поскольку они пусты, представляли бы не добро, а зло. Факт, который кажется только злом, эпоха, которая кажется эпохой полного упадка, может быть не чем иным, как *неисторическим* фактом, то есть таким, который не был исторически обработан, не пронизан мыслью и который остался добычей чувств и воображения.

Откуда берется феноменология добра и зла, греха и покаяния, упадка и воскрешения, как не из сознания действующего лица, из акта, который трудится над созданием новой формы жизни?^[2] И в этом действии противник, который противостоял нам, неправ; состояние, от которого мы хотим убежать, и от которого мы убегаем, несчастливо; новое, к которому мы стремимся, становится символом счастья, о котором мы мечтаем, которого нужно достичь, или как прошлое состояние, которое нужно восстановить, которое, следовательно, наиболее прекрасно в воспоминаниях (чего здесь нет). воспоминание, но воображение). Каждый знает, как эти вещи представляются нам в ходе истории, проявляясь в поэзии, в утопиях, в историях с моралью, в умалениях, в извинениях, в мифах о любви, ненависти и тому подобном. Еретикам средневековья и протестантским реформаторам положение первых христиан казалось самым прекрасным и самым святым, положение папских христиан - самым порочным и униженным. Ликургская Спарта и Рим Цинцинната казались якобинцам столь же достойными восхищения, сколь отвратительной была Франция при Карловингах и Капетингах. Гуманисты считали жизнь древних поэтов и мудрецов светлой, а жизнь средневековья - непроглядной тьмой. Даже в близкие к нашим временам времена были свидетелями прославления ломбардских коммун и обесценивания Священной Римской империи, а также прямо противоположного этому, в зависимости от того, насколько факты, относящиеся к этим историческим событиям, отразились в сознании итальянца, стремящегося к независимости Италии, или немца, поддерживающего священную Германскую империю прусской гегемонии. И это будет происходить всегда, потому что такова феноменология практического сознания, и эти практические оценки всегда будут в той или иной степени присутствовать в работах историков. Как произведения, они не являются и никогда не смогут быть чистой историей, квинтэссенцией истории; если никак иначе, то в своих формулировках и использовании метафор они будут отражать отзвуки практических потребностей и усилий, направленных в будущее. Но историческое сознание, как таковое, является логическим, а не практическим сознанием и действительно делает своим объектом другое; история, однажды прожитая, стала в нем мыслью, и антитезисам воли и чувства, которые раньше оказывали сопротивление, больше нет места в мышлении.

Ибо если нет фактов добра и зла, но есть факты, которые всегда хороши, когда их понимают в их сокровенной сущности и конкретности, то существуют не противоположные стороны, а та более широкая сторона, которая охватывает обоих противников и которая является просто историческим соображением. Историческое рассмотрение, таким образом, признает равными правами Церковь катакомб и церковь Григория VII, трибунов римского народа и феодальных баронов, Ломбардскую лигу и императора Барбароссу. История никогда не вершит правосудие, но всегда *оправдывает*; она не могла совершить первое действие, не сделав себя несправедливой, то есть смешав мысль с жизнью, приняв привлекательность и отталкивание чувств за суждения мысли.

Поэзия удовлетворяется выражением чувств, и стоит отметить, что выдающийся историк Шлоссер, желая оставить за собой право и обязанность судить об исторических фактах с кантовской строгостью и абстракцией, не сводил глаз с *"Божественной комедии"*, то есть поэтического произведения, в качестве образца обращения. И поскольку во всех мифах есть поэтические элементы, мы понимаем, почему концепция истории, известная как *дуалистическая*, то есть концепция истории как состоящей из двух течений, которые смешивают, но никогда не растворяют друг в друге свои воды добра и зла, истины и заблуждения, рациональности и иррациональности, должна была составлять заметную часть не только христианской религии, но и мифологий (ибо они действительно таковы) гуманизма и иллюминизма. Но выявление этой проблемы двойственности ценностей и ее решение в высшем единстве концепции развития является работой девятнадцатого века, который по этой причине и по причине других решений того же рода (конечно, не из-за его филологического и археологического богатства, которое было относительно обычным для четырех предыдущих столетий) был справедливо назван "веком истории".

Следовательно, история не только неспособна провести различие между фактами добрыми и фактами злыми, а также между эпохами прогрессивными и эпохами регрессивными, но и не начинается до тех пор, пока психологические условия, сделавшие возможными такие противоположности, не будут вытеснены и замещены актом духа, который стремится установить, какую функцию выполнил ранее осужденный факт или эпоха, то есть что они сами произвели в ходе развития и, следовательно, что они произвели. И поскольку все факты и эпохи по-своему продуктивны, ни один из них не только не подлежит осуждению в свете истории, но и все они заслуживают похвалы и почитания. Осуждаемый факт, факт, вызывающий отвращение, еще не является историческим утверждением, вряд ли это даже предпосылка исторической проблемы, которую нужно сформулировать. Негативная история является неисторией до тех пор, пока ее негативный процесс заменяет собой мысль, которая носит утвердительный характер, и не удерживается в своих практических и моральных рамках и не ограничивается поэтическими выражениями и эмпирическими способами репрезентации, в отношении всего этого мы, безусловно, можем говорить (говорить, а не думать), как мы говорим в каждый момент, о плохих людях и периодах упадка и регресса.

Если порок негативной истории проистекает из разделения, затвердевания и противопоставления диалектических антитезисов добра и зла и превращения идеальных моментов развития в сущности, то другое отклонение истории, которое может быть известно как элегическая история, проистекает из непонимания другой необходимости этой концепции, то есть вечного постоянства, вечного сохранения того, что было приобретено. Но это также неверно по определению. То, что сохраняется и обогащается в ходе истории, - это сама

история, духовность. Прошлое живет не иначе, как в настоящем, как сила настоящего, разрешенная и трансформированная в настоящем. Каждая конкретная форма, индивид, действие, институт, произведение, мысль обречены на гибель: даже искусство, которое называется вечным (и является таковым в определенном смысле), погибает, ибо оно живет только в той мере, в какой оно воспроизводится, а следовательно, преображается и окружается новым светом в духе потомства. Наконец, погибает сама истина, конкретная и детерминированная истина, потому что она не поддается переосмыслению, кроме как будучи включенной в систему более обширной истины и, следовательно, в то же время трансформированной. Но те, кто не поднимается до концепции чистого исторического рассмотрения, те, кто всей душой привязан к личности, к работе, к вере, к учреждению, и привязан настолько сильно, что не может отделиться от этого, чтобы объективировать это перед собой и мыслить так, склонны приписывать бессмертие, принадлежащее духу во вселенной, духу в одной из его частных и детерминированных форм; и поскольку эта форма, несмотря на их усилия, умирает, и умирает у них на руках, вселенная темнеет перед их глазами, и единственная история, которую они могут рассказать, - печальная. об агонии и смерти прекрасных вещей. Это тоже поэзия, и очень возвышенная поэзия. Кто может поступить иначе, чем плакать из-за потери любимого человека, из-за разлуки с чем-то дорогим для него, не может видеть, как гаснет солнце, как дрожит земля, как птицы прекращают свой полет и падают на землю, как Данте из-за потери своей возлюбленной, "которая была так прекрасна"? Но история - это никогда не *история смерти*, а *история жизни*, и все знают, что надлежащее поминовение усопших - это знание того, что они сделали при жизни, что они произвели, что работает в нас, история их жизни, а не их смерти, которую нежной душе подобает скрывать, душе варварской и порочной - выставлять напоказ в своей жалкой наготе и созерцать с нездоровым упорством. По этой причине все истории, повествующие о смерти, а не о жизни народов, государств, институтов, обычаев, литературных и художественных идеалов, религиозных концепций, следует считать ложными или, повторяем, просто поэзией там, где они достигают уровня поэзии. Люди грустят, страдают и сокрушаются, потому что того, что было, больше нет. Это превратилось бы в простую тавтологию (потому что если бы это было, то очевидно, что этого больше нет), если бы не сочеталось с пренебрежением признанием того, что из этого прошлого не исчезло, то есть этого прошлого в той мере, в какой оно не прошлое, а настоящее, вечной жизни прошлого. Именно в этом пренебрежении, в вытекающем из этого неправильном взгляде заключается ложность таких историй.

Иногда случается, что историки, намеревающиеся описать эти мучительные сцены в мрачной манере и отпраздновать похороны, которые им нравится называть историями, остаются отчасти пораженными, отчасти шокированными, когда они слышат взрыв смеха, крик радости, вздох удовлетворения или обнаруживают импульс энтузиазма, исходящий от документов, которые они ищут. Как, спрашивают они, могли люди жить, заниматься любовью, воспроизводить свой вид, петь, рисовать, обсуждать, когда на востоке и западе звучали трубы, возвещающие о конце света? Но они не видят, что такой конец света существует только в их собственном воображении, богатом элегическими мотивами, но бедном пониманием. Они не понимают, что таких назойливых трубных призывов никогда в действительности не существовало. С другой стороны, они очень полезны для напоминания тем, кто, возможно, забыл об этом, что история всегда продолжает свою неутомимую работу, и что ее кажущиеся муки являются муками нового рождения, и что то, что принято считать ее предсмертными вздохами, на самом деле стоны, возвещающие о рождении нового мира. История отличается от человека, который умирает,

потому что, по словам Alcmaeon Крита, он не в состоянии τὴν ἀρχὴν τῷτέλει προσάψαι, присоединиться к его начала до его конца: история никогда не умирает, потому что она всегда присоединяется к ее начала до ее конца.

[1] Для полного развития этих концепций см. Мое исследование *Концепции становления* в книге саджио сулло Гегеля "Раздел истории философии", стр. 149-175 (Бари, 1913). (Английский перевод работы Дугласа Эйнсли о Гегеле. Макмиллан, Лондон.)

[2] То, что относится к этому разделу, смотрите в моей трактовке *ценностных суждений*, в цитируемой выше работе.

VI

ЧЕЛОВЕЧЕСТВО В ИСТОРИИ

Освобождаясь от рабства внеземному капризу и слепой естественной необходимости, освобождаясь от трансцендентности и ложной имманентности (которая, в свою очередь, является трансценденцией), мысль воспринимает историю как дело рук человека, как продукт человеческой воли и интеллекта, и таким образом вступает в ту форму истории, которую мы назовем *гуманистической*. Этот гуманизм сначала проявляется как простое противопоставление природе или внеземным силам и постулирует дуализм. С одной стороны, это человек с его силой, его умом, его рассудительностью, его благоразумием, его волей к добру; с другой стороны, есть что-то, что сопротивляется ему, борется против него, расстраивает его самые мудрые планы, разрывает паутину, которую он плел, и вынуждает его плести все заново. История, рассматриваемая с точки зрения этой концепции, развивается исключительно с первой из этих двух сторон, потому что другая не содержит диалектического элемента, который может постоянно встречаться и вытесняться первой, порождая своего рода внутреннее сотрудничество, но представляет собой абсолютно постороннее, капризное, случайное, вмешивающееся, призрак на пиру. Только в первом случае мы находим рациональность в сочетании с человеческими усилиями и, следовательно, возможность рационального объяснения истории. То, что приходит с другой стороны, объявляется, но не объясняется: это материал не для истории, а самое большее для хроники. Эта первая форма гуманистической истории известна под различными названиями *рационалистической, интеллектуалистической, абстракционистской, индивидуалистической, психологической* истории, и особенно под названием *прагматической* истории. Это форма, обычно осуждаемая сознанием нашего времени, которая использует эти обозначения, особенно *рационализм* и *прагматизм*, для представления особого рода историографической недостаточности и неполноценности, и сделала поговорки наиболее характерными прагматическими объяснениями институтов и событий, как типы искажения, в которые следует остерегаться впадать, если хочешь серьезно относиться к истории. Но, как это бывает при прогрессе культуры и науки, даже если осуждение будет сердечно принято и без колебаний будут сделаны практические выводы из него в области действительности, не будет столь же ясного осознания причин этого или мыслительного процесса, посредством которого это было достигнуто. Этот процесс мы можем кратко описать следующим образом.

Прагматик находит причины исторических фактов в человеке, но в человеке *постольку, поскольку он является индивидуумом, ставшим абстрактными*, следовательно, противопоставленным как таковой не только вселенной, но и другим людям, которые также стали абстрактными. Таким образом, история представляется состоящей из механических действий и противодействий существ, каждое из которых замкнуто в самом себе. Теперь ни один исторический процесс не может быть понятен при таком расположении, ибо сумма сложения всегда превосходит добавленные числа. Это верно до такой степени, что, не зная, в какую сторону обратиться, чтобы сумма получилась правильной, возникла необходимость опровергнуть доктрину "малых причин", которые, как предполагалось, должны были производить "великие следствия". Эта доктрина абсурдна, поскольку ясно, что великие следствия могут иметь только реальные причины (если здесь применимы незаконные концепции большого и малого, причины и следствия). Таким образом, такая формула, далекая от выражения закономерности исторических фактов, бессознательно выражает недостатки доктрины, которая неадекватна своей цели. И поскольку рациональное объяснение терпит неудачу, на его место приходят толпы фантазий, которые все основаны на фундаментальном мотиве абстрактного индивида. Для этого характерно прагматическое объяснение религий; предполагается, что они были созданы и поддерживаются в мире экономической хитростью священников, использующих в своих интересах невежество и доверчивость масс. Но исторический прагматизм не всегда проявляется в облике этого эгоистического и пессимистического вдохновения. Несправедливо обвинять его в эгоизме и утилитаризме, когда истинное обвинение, как мы уже говорили, должно быть направлено на его абстрактный индивидуализм. Этот абстрактный индивидуализм мог быть и иногда воспринимался даже как высоконравственный, поскольку мы, несомненно, находим среди прагматиков мудрых законодателей, хороших королей и великих людей, которые приносят пользу человечеству посредством науки, изобретений и хорошо организованных институтов. И если жадный священник организовал обман религий, если жестокий деспот угнетал слабых и невинных людей, и если заблуждения были плодотворны и породили самые странные и глупые обычаи, все же доброта просвещенного монарха и законодателя создала счастливые эпохи, вызвала расцвет искусств, вдохновила поэтов, способствовала открытиям, поощряла промышленность. Из этих прагматических концепций вытекает словоупотребление, с помощью которого мы говорим об эпохе Перикла, Августа, Льва X или Людовика XIV. И поскольку фантастические объяснения не ограничиваются только физически существующими индивидами, но также используют факты и мелкие детали, которые также делаются абстрактными и замыкаются сами по себе, превращаясь таким образом в то, что Вико описывает как "образные универсалии", аналогичным образом все эти способы объяснения, известные как "катастрофические" и ставящие спасение или гибель целого общества в зависимость от силы какого-то одного факта, также происходят из прагматики. Примерами этого, которые также вошли в поговорку, поскольку они относятся к концепциям, которые постоянно критиковались историками нашего времени, являются падение Римской империи, объясняемое как результат нашествий варваров, европейская цивилизация двенадцатого и тринадцатого веков, как результат Крестовых походов, возрождение классической литературы, как результат турецкого завоевания Константинополя и иммиграции ученых византийцев в Италию — и тому подобное. И точно так же, как когда концепция отдельного индивида не давала достаточного объяснения, по этой причине прибегали к множеству индивидов, к их сотрудничеству и конфликтующим действиям, так и здесь, когда приведенная единственная причина вскоре оказалась слишком узкой, была предпринята попытка восполнить недостаточность метода поиском и

перечислением множества исторических причин. Это перечисление грозило перейти в бесконечность, но каким бы конечным или бесконечным оно ни было, оно так и не объяснило процесс, подлежащий объяснению, по той очевидной причине, что непрерывное никогда не получается из прерывистого, как бы сильно последнее ни умножалось и ни уплотнялось. Так называемая теория причин или факторов истории, которая сохранилась в современном сознании вместе с несколькими другими прагматичными ментальными привычками, хотя в целом склонна следовать другими путями, является скорее признанием бессилия доминировать над историей посредством индивидуальных причин или причин, понимаемых индивидуально, чем теорией; это далеко не решение, это всего лишь повторное открытие проблемы.

Следовательно, прагматизм не может оставаться человеческим, то есть развиваться как рациональность; даже в той человеческой стороне, за которую он цепляется и в которой он хочет сохранить себя и противопоставить естественному или сверхъестественному; и, уже сделав индивидов иррациональными и нечеловеческими, сделав их абстрактными, он постепенно прибегает к другим историческим факторам и в конце концов приходит к естественным причинам, которые по своей абстрактности ничем не отличаются от других индивидуальных причин. Это означает, что прагматизм, который ранее заявлял о себе как гуманизм, возвращается к натурализму, от которого он отчетливо отделился. И он погружается в это еще больше, видя, что, как уже было отмечено, человеческие индивиды стали абстрактными не только между собой, но и по отношению к остальной вселенной, которая остается обращенной к ним, как если бы она была врагом. Что же на самом деле управляет историей в соответствии с этой концепцией? Это человек или внечеловеческие силы, естественные или божественные? Утверждение о том, что история существует только как индивидуальный опыт, несостоятельно; и в прагматической концепции всегда предполагается другой действующий фактор в истории, нечеловеческое существо, которое в разное время и у разных мыслителей называлось судьбой, шансом, фортуной, природой, Богом или каким-либо другим именем. В период, когда процветала прагматическая история и было много разговоров о разуме и мудрости, в устах монарха и философа, который был его другом, можно было встретить выражение монархического или придворного оттенка: *"почтение было оказановашему величеству Хасару!"* Здесь также предпринимается попытка преодолеть трудность и искать эклектичные решения; чтобы выйти из нее, мы находим прагматичные утверждения о том, что человеческие дела вершатся наполовину благодаря благоразумию, наполовину благодаря удаче, что интеллект вносит один вклад, удача - другой, и так далее. Но кто распределит справедливую долю между двумя соперниками? Не будет ли тот, кто ее распределит, истинным и единственным творцом истории? И поскольку тот, кто присваивает это, не может быть человеком, мы еще раз видим, как прагматизм напрямую ведет к трансцендентности и иррациональности через свой натурализм. Это ведет к иррациональности, сопровождаемой всеми вытекающими отсюда неудобствами и всеми другими дуализмами, которые оно приносит с собой и которые являются особыми аспектами его самого, такими как невозможность развития, регрессии, торжество зла. Индивид, вовлеченный во внешние силы, какими бы они ни были задуманы, иногда побеждает, в других случаях проигрывает; его победа сама по себе ненадежна, а враг всегда побеждает, нанося ему потери и делая его победы ненадежными. Отдельные особи - это муравьи, раздавленные куском скалы, и если какой-нибудь муравей выберется из массы, которая обрушивается на него, и воспроизведет вид, который снова начнет работу с самого начала, камень упадет или всегда может упасть на новое поколение и

может раздавить всех его представителей, так что он является вершителем судеб трудолюбивых муравьев, которым он наносит большой вред и не приносит никакой пользы. Это самый пессимистичный взгляд, какой только можно себе представить.

Эти трудности и тщетные попытки прагматической историографии привели к тому, что на нее стали смотреть с неодобрением и отвергли в пользу более совершенной концепции, которая сохраняет первоначальный гуманистический мотив и, устраняя из нее абстрактность атомизированного индивида, защищает ее от любого возврата к агностицизму, трансцендентности или отчаянию, вызванному пессимизмом. Концепция, завершившая критику прагматизма и искупление гуманизма, была по-разному и более или менее хорошо сформулирована в ходе истории мысли как разума или разума, который конструирует историю, как "провидения" разума или "проницательности" разума.

Великая ценность этой концепции заключается в том, что она превращает гуманизм из абстрактного в конкретное, из монадистского или атомистического в идеалистический, из чего-то едва человеческого в нечто космическое, из нечеловеческого гуманизма, такого как гуманизм человека, замкнутого в себе и противостоящего человеку, в гуманизм, который действительно человечен, человечность, общая для людей, более того, для всей вселенной, которая и есть все человечество, даже в его самых потаенных уголках — то есть духовность. И история, согласно этой концепции, поскольку она больше не является работой природы или внеземного Бога, то это не бессильная работа эмпирического и нереального индивидуума, прерываемая в каждый момент, но работа того индивидуума, который действительно реален и является вечным духом, индивидуализирующим себя. По этой причине у него вообще нет противостоящего ему противника, но каждый противник в то же время является его субъектом, то есть одним из аспектов того диалектизма, который составляет его внутреннее существо. Опять же, он не ищет своего принципа объяснения в конкретном акте мысли или воли, или в отдельно взятом индивидууме, или во множестве индивидуумов, или в событии, данном как причина других событий, или в совокупности событий, которые образуют причину отдельного события, но ищет и помещает его в сам процесс, который рождается мыслью и возвращается к мысли, и понятен благодаря самопонимаемости мысли, которая никогда не нуждается в обращении к чему-либо внешнему по отношению к ней, чтобы понять себя. Объяснение истории становится таким истинным, потому что оно совпадает с ее объяснением; тогда как объяснение посредством абстрактных причин - это прерывание процесса; когда живое было убито, была предпринята вынужденная попытка вернуть отрубленную голову к жизни, снова водрузив ее на плечи.

Когда историки наших дней и многие здравомыслящие люди, не занимающиеся философией, повторяют, что история мира не зависит от воли отдельных личностей, от таких случайностей, как длина носа Клеопатры, или от анекдотов; что ни одно историческое событие никогда не было результатом обмана или недоразумения, но что все они были вызваны убеждением и необходимостью; что есть кто-то, у кого больше разума, чем у любого отдельного человека — всего мира; что объяснение факта всегда следует искать во всем организме, а не в отдельной части, оторванной от него. другие части; что история не могла развиваться иначе, чем она развивалась, и что она подчиняется своей собственной железной логике; что у каждого факта есть своя причина и что ни один человек не ошибается полностью; и бесчисленные утверждения того же рода, которые я беспорядочно собрал - они, возможно, не осознают, что такими отныне очевидными утверждениями они повторяют критику прагматической истории (и,

неявно, теологической и натуралистической истории) и подтверждают истинность идеалистической истории. Если бы они знали об этом, они не стали бы смешивать с этими утверждениями другие, которые им прямо противоречат, относящиеся к причинам, случайностям, упадкам, климатам, расам и так далее, которые представляют собой обломки концепции, которая была вытеснена. В остальном для сознания, называемого обычным или вульгарным, характерно тащить за собой обильные обломки старых, мертвых концепций вперемешку с новыми; но это не умаляет важности его вынужденного признания новой концепции, которой оно по существу следует в своих суждениях.

Вследствие уже упомянутого разрешения всех историографических вопросов в рамках общей философии было бы невозможно привести многочисленные иллюстрации новой концепции истории, принятой девятнадцатым веком вместо прагматической концепции, без пространного изложения общей философии, что, в дополнение к особым неудобствам, которые вызвало бы ее присутствие здесь, привело бы к повторению вещей, объясненных в другом месте. Принимая позицию, согласно которой история - это работа не абстрактного индивида, а разума или провидения, как это принято считать, я скорее намереваюсь исправить ошибочный способ выражения этой доктрины, который, как мне кажется, я обнаружил. Я имею в виду форму, приданную этому Вико и Гегелем, согласно которым Провидение или Разум использует особые цели и страсти людей, чтобы бессознательно вести их к более высоким духовным состояниям, применяя для этой цели благожелательную хитрость.

Будь эта форма точной или было бы необходимо понимать ее буквально (а не просто как образное и условное выражение истины), я очень опасаясь, что в сердце идеалистической концепции появилась бы тень дуализма и трансцендентности. Ибо при таком их отношении к Идеи или Провидению индивиды должны были бы рассматриваться если не как *обманутые* (удовлетворенные действительно сверх своих желаний и надежд), то уж точно как *обманутые*, хотя и доброжелательно обманутые. Индивидуумы и Провидение, или индивидуумы и Разум, составляли бы не одно, а два; и индивидуум был бы низшим, а Идея — высшей, то есть дуализм и взаимная трансцендентность Бога и мира сохранялись бы. Это, с другой стороны, не противоречило бы с исторической точки зрения тому, что уже несколько раз наблюдалось относительно теологического осадка, лежащего в основе мысли Гегеля и еще в большей степени Вико. Итак, утверждение идеалистической концепции состоит в том, что индивид и Идея составляют одно, а не два, то есть полностью совпадают и отождествляются. По этой причине не должно быть никаких разговоров (кроме метафорических) о мудрости Идеи и о глупости или иллюзии отдельных людей.

Тем не менее кажется бесспорным, что индивид действует посредством бесконечных иллюзий, предлагая самому себе цели, которых он не может достичь, и достигая целей, которых он не видел. Шопенгауэр (подражая Гегелю) сделал популярными иллюзии любви, посредством которых воля побуждает индивида к продолжению рода; и все мы знаем, что иллюзии не ограничиваются теми, которые мужчины и женщины проявляют по отношению друг к другу (*les tromperies réciproques*), но что они присутствуют в каждом нашем действии, которое всегда сопровождается надеждами и миражами, за которыми не следует реализация. И иллюзия из иллюзий, по-видимому, заключается в следующем: индивид считает, что он трудится, чтобы жить и все больше и больше интенсифицировать свою жизнь, в то время как на самом деле он

трудится, чтобы умереть. Он желает видеть свою работу завершённой как утверждение своей жизни, а её завершение - это прекращение работы; он трудится, чтобы обрести покой в жизни, но покой, напротив, есть смерть, которая одна и есть покой. Как же тогда мы можем отрицать этот дуализм между иллюзией личности и реальностью произведения, между личностью и Идеей? Как нам опровергнуть единственное объяснение, которое, по—видимому, в какой-то мере компенсирует диссонанс, а именно, что Идея обращает иллюзии индивида в своих собственных целях, даже если эта доктрина неизбежно ведёт к своего рода трансцендентности Идеи?

Но настоящая истина заключается в том, что результатом приведенных выше наблюдений и возражений является не иллюзия человека, который любит, который пытается завершить свою работу, который вздыхает о покое, а скорее иллюзия того, кто верит, что человек находится в иллюзии: иллюзорное - это сама иллюзия. И эта иллюзия появляется в феноменологии духа как результат хорошо известного абстрактного процесса, который произвольным образом разрушает единство и в этом случае отделяет результат от процесса или действительного действия, в котором реально только первое; сопровождение от сопровождаемого, которое все едино с сопровождением, потому что нет духа и его сопровождения, но есть только единый дух в его развитии, отдельные моменты процесса, непрерывность, которая является их душой; и так далее. Эта иллюзия возникает у индивида, когда он начинает размышлять о себе, и в начале этого размышления, которое в то же время является диалектическим процессом. Но в конкретном размышлении, или, скорее, в конкретном сознании, он обнаруживает, что нет такой цели, которая не была бы реализована так хорошо, как могла бы быть, в процессе, в котором это никогда не было абсолютной целью, то есть абстрактной целью, но одновременно средством и целью.

Возвращаясь к популярной теории Шопенгауэра, только тот, кто смотрит на людей как на животных или хуже животных, может поверить, что любовь - это процесс, ведущий только к биологическому продолжению вида, когда каждый мужчина знает, что он оплодотворяет свою собственную душу прежде всего перед брачным ложем, и что образы, мысли, проекты и действия создаются до появления детей и в дополнение к ним. Конечно, мы осознаем моменты действия по мере его развития, то есть его прохождение, а не его тотальность, рассматриваемую в свете новой духовной ситуации, такой, какой мы стремимся достичь, когда, как мы говорим, оставляем суматоху позади и приступаем к написанию нашей собственной истории. Но иллюзии нет ни сейчас, ни потом; ни сейчас, ни потом абстрактный индивид не сталкивается лицом к лицу с Провидением, которому удастся обмануть его ради выгодных целей, действуя скорее как врач, чем как серьезный педагог, и обращаясь с человеческой расой так, как если бы они были животными, которых нужно дрессировать и использовать, а не людьми, которых нужно воспитывать, то есть развивать.

После того как мы сосредоточили свой ум на мысли Вико и Гегеля, возможно ли приступить к изучению работ других авторов, которые дают материал для споров историков и методологов истории нашего времени? Они представляют собой обычную форму, в которой проявляются проблемы, касающиеся отношения между индивидом и Идеей, между прагматической и идеалистической историей. Возможно, терпение, необходимое для погружения в темные глубины, достойно уважения и является нашим долгом; возможно, из этих общих споров можно

сделать какой-нибудь полезный вывод; но я должен просить прощения за то, что не принимаю в них участия и ограничиваюсь единственным замечанием о том, что вопрос, который обсуждался в течение некоторого времени, является ли история историей "масс" или "индивидуумов", был бы смехотворным в самой своей постановке, если бы мы понимали под "массой" то, что подразумевает это слово, совокупность индивидуумов. И поскольку приписывать смехотворные идеи противникам - не лучший метод, можно предположить, что в данном случае под "массой" подразумевается нечто другое, что движет массой индивидов. В этом случае любой может увидеть, что проблема та же, что и та, которая только что была рассмотрена. Конфликт между "коллективистской" и "индивидуалистической" историографией никогда не разрешится, пока первая приписывает коллективу силу, творящую идеи и институты, а вторая — гениальному индивидууму, поскольку оба утверждения верны в том, что они включают, и ложны в том, что они исключают, - то есть не только в том, что они исключают противоположный тезис, но также и в молчаливом исключении, которое они оба делают, тотальности как идеи.

Предупреждение относительно историографического метода, настолько похожего по внешнему виду на тот, который я защищал, что его можно с ним спутать, возможно, будет более уместным. Этот метод, который по-разному называют *социологическим, институциональным, и ценностным*, сохраняет среди разнообразия своего содержания и заметного у его сторонников неравенства ментального уровня общую и постоянную характеристику веры в то, что истинная история состоит из истории обществ, институтов и человеческих ценностей, а не индивидуальных ценностей. История отдельных людей, согласно этой точке зрения, исключается как параллельная или неполноценная история, и считается, что ее неполноценность обусловлена либо незначительной степенью интереса, который она способна вызвать, либо ее недостаточной понятностью. В последнем случае (путем инверсии в данном случае презрительного отношения, отмеченного в прагматической истории) это передается хронике или роману. Но в таком дуализме, как этот, и в разногласиях, которые сохраняются из-за этого дуализма, заключается глубокое различие между эмпирическими и натуралистическими концепциями ценности, институтов и обществ и идеалистической концепцией. Эта концепция предполагает не установление абстрактной истории духа, абстрактного универсального, бок о бок с абстрактной индивидуалистической или прагматической историей или за ее пределами, а понимание того, что индивид и идея, взятые по отдельности, являются двумя эквивалентными абстракциями, каждая из которых в равной степени непригодна для предоставления своего предмета истории, и что истинная история - это история индивида в той мере, в какой он универсален, и всеобщего в той мере, в какой оно индивидуально. Речь идет не об упразднении Перикла в пользу политики, или Платона в пользу философии, или Софокла в пользу трагедии; но о том, чтобы думать и представлять политику, философию и трагедию как Перикла, Платона и Софокла, а их как каждого из других в один из их особых моментов. Потому что, если каждый из них является тенью мечты вне своей связи с духом, то точно так же дух является тенью вне своих индивидуализаций, и достижение универсальности в концепции истории означает обеспечение обоим равной безопасности, которую они взаимно предоставляют друг другу. Если бы существование Перикла, Софокла и Платона было безразлично, разве существование идеи не было бы по этой самой причине объявлено безразличным? Пусть тот, кто вычеркивает отдельных людей из истории, проявит пристальное внимание, и он поймет, что либо он вовсе не вычеркнул их, как он себе представлял, либо он вычеркнул вместе с ними саму историю.

VII

ВЫБОР И ПЕРИОДИЗАЦИЯ

Поскольку факт историчен в той мере, в какой он мыслится, и поскольку вне мышления ничего не существует, не может быть никакого смысла в вопросе, что такое *исторические факты* и что такое *неисторические факты*? Неисторический факт был бы фактом, который не был обдуман и, следовательно, не существовал бы, и до сих пор никто еще не сталкивался с несуществующим фактом. Историческая мысль связывает себя с другой исторической мыслью и следует за ней, а затем за другой, и еще за одной; и как бы далеко мы ни плыли по великому морю бытия, мы никогда не покидаем четко очерченного моря мысли. Но остается объяснить, как формируется иллюзия, что существуют факты двух порядков: исторические и неисторические. Объяснение становится простым, если мы вспомним, что было сказано о хронизации истории, которая умирает как история, оставляя после себя немые следы своей жизни, а также о функции эрудиции или филологии, которая сохраняет эти следы для целей культуры, упорядочивая разрозненные фрагменты новостей, документов и памятников. упорядоченным образом. Новости, документы и памятники неисчислимы, и собрать их все было бы не только невозможно, но и противоречило бы самим целям культуры, которой, хотя и помогало в ее работе умеренное и даже обильное поступление таких вещей, было бы затруднено и задушено их изобилием, если не сказать бесконечностью. Следовательно, мы наблюдаем, что комментатор новостей переписывает некоторые предметы и опускает остальные; собиратель бумаг раскладывает и связывает в пачку определенное их количество, разрывая, сжигая или отправляя торговцу подобными вещами очень большое количество, которое составляет большинство; коллекционер антиквариата помещает одни предметы в стеклянные витрины, другие на временное хранение, третьи он решительно уничтожает или позволяет уничтожить; если он поступает иначе, он не умный коллекционер, а маниакальный собиратель, хорошо приспособленный для создания (как он это и сделал) комического типа истории. специалист по художественной литературе и комедиям. По этой причине документы не только ревностно собираются и хранятся в государственных архивах и составляются из них списки, но и предпринимаются усилия по отбрасыванию тех, которые бесполезны. Именно по этой причине в рецензиях филологов мы всегда слышим одну и ту же песнь восхваления ученого человека, который "трезво" использовал документы, порицания того, кто следовал другому методу и включал то, что является тщетным и излишним, в свои тома летописей, подборки из архивов или собрания документов. Все ученые мужи и филологи, по сути, отбирают, и всем рекомендуется отбирать. И каков логический критерий этого отбора? Его нет: нельзя назвать никакого логического критерия, который определял бы, какие новости или какие документы являются или не являются полезными и важными, только потому, что мы здесь занимаемся практической, а не научной проблемой. Действительно, это отсутствие логического критерия лежит в основе софизма, который тиранит маниакальных коллекционеров, которые разумно утверждают, что все может пригодиться, и поэтому безосновательно все сохраняют — они изматывают себя, накапливая старую одежду и всевозможный хлам, который они ревниво охраняют. Критерием является сам выбор, обусловленный, как и всякий экономический акт, знанием реальной ситуации, и в данном случае практическими и научными потребностями определенного момента или эпохи. Этот отбор, безусловно, проводится с умом, но не с

применением философского критерия, и оправдан только сам по себе. По этой причине мы говорим о тонком такте, или нюхе, или инстинкте коллекционера или образованного человека. Такой процесс отбора вполне может основываться на очевидных логических различиях, например, между общественными и частными фактами, основными и второстепенными документами, красивыми или уродливыми, значимыми или незначительными памятниками; но в конечном итоге решение всегда принимается из практических побуждений и выражается в акте сохранения или пренебрежения. Теперь из этого сохранения или пренебрежения, в котором реализуется наше действие, впоследствии изобретается *объективное* качество, приписываемое фактам, что приводит к тому, что о них говорят как о "фактах, которые достойны" и "фактах, которые не достойны истории", как об "исторических" и "неисторических" фактах. Но все это - дело воображения, словарного запаса и риторики, которые никоим образом не меняют сути вещей.

Когда историю путают с эрудицией и методы одного неоправданно переносятся на другое, и когда метафорическое различие, которое только что было отмечено, принимается в буквальном смысле, нас спрашивают, как можно не заблудиться в бесконечности фактов и с помощью какого критерия можно осуществить отделение "исторических" фактов от "тех, которые недостойны истории". Но в истории нет страха сбиться с пути, потому что, как мы видели, проблема в каждом случае подготовлена жизнью, и в каждом случае проблема решается мыслью, которая переходит от путаницы жизни к отчетливости сознания; данная проблема с данным решением: проблема, которая порождает другие проблемы, но никогда не является проблемой выбора между двумя или более фактами, но в каждом случае созданием уникального факта, мыслью о факте. В нем нет выбора, как и в искусстве, которое переходит от неясности чувства к ясности изображения и никогда не стесняется выбирать образы, потому что само создает образ, единство образа.

Таким смешением двух вещей не только создается неразрешимая проблема, но и само различие между фактами, которыми можно пренебречь, и фактами, которыми нельзя пренебречь, также денатурируется и становится недействительным. Это различие вполне справедливо в отношении эрудиции, поскольку факты, которыми можно пренебречь, всегда остаются фактами, то есть это следы фактов в форме новостей, документов и памятников, и по этой причине можно понять, как их можно рассматривать как класс, который следует поставить рядом с другим классом фактов, которыми нельзя пренебрегать. Но неисторические факты, то есть факты, которые не были обдуманы, были бы ничем, и, будучи помещены рядом с историческими фактами, то есть мыслимыми как разновидности того же рода, они сообщали бы им также свою ничтожность и растворяли бы их собственную отчетливость вместе с концепцией истории.

После этого не представляется необходимым рассматривать характеристики, которые были предложены в качестве основы для такого разделения фактов на исторические и неисторические. Поскольку предположение ложно, то способ, которым оно трактуется в деталях, остается безразличным и не имеющим значения по отношению к фундаментальной критике самого разделения. Может случиться (и это обычно бывает), что изложенные характеристики и различия сами по себе содержат некоторую истину или, по крайней мере, предлагают некоторую проблему для решения: например, когда под историческими фактами подразумеваются общие факты, а под фактами неисторического характера - индивидуальные. Здесь мы сталкиваемся с проблемой соотношения индивидуального и универсального. Или,

опять же, под историческими фактами иногда подразумеваются те, которые относятся к собственно истории, а под неисторическими - случайные упоминания хроник, и здесь мы сталкиваемся с проблемой отношения между историей и хроникой. Но, рассматриваемые как попытка логически решить, к каким фактам истории следует относиться, а какими пренебрегать, и приписать каждому свое качество, все подобные разделения одинаково ошибочны.

The *Периодизация* истории подвергается такой же критике. *Мыслить* историю, безусловно, означает делить ее на периоды, потому что мысль - это организм, диалектика, драма, и как таковая имеет свои периоды, свое начало, середину и конец, а также все другие идеальные паузы, которые подразумевает и требует драма. Но эти паузы идеальны и поэтому неотделимы от мысли, с которой они едины, как тень едина с телом, тишина - со звуком: они тождественны и изменчивы с ним. Христианские мыслители делили историю на ту, что предшествовала искуплению, и ту, что последовала за ним, и эта периодизация была не дополнением к христианской мысли, а самой христианской мыслью. Мы, современные европейцы, делим его на античность, средние века и новое время. Эта периодизация подверглась большой утонченной критике со стороны тех, кто считает, что она была введена так или иначе, почти нечестно, без учета авторитета великих имен и без совета философов и методологов, которых спрашивали по этому вопросу. Но оно сохраняло себя и будет сохраняться до тех пор, пока наше сознание будет сохраняться в своей нынешней фазе. Тот факт, что оно сформировалось незаметно, представляется скорее достоинством, чем недостатком, потому что это означает, что оно произошло не по прихоти отдельного человека, а последовало за развитием самого современного сознания. Когда античности больше нечего будет сказать нам, тем, кто все еще чувствует необходимость изучения греческого и латыни, греческой философии и римского права; когда средние века будут вытеснены (а они еще не вытеснены); когда новая социальная форма, отличная от той, что возникла на руинах Средневековья, вытеснит нашу собственную; тогда сама проблема и вытекающий из нее исторический взгляд также изменятся, и, возможно, античность, средние века и новое время будут заключены в рамках одной эпохи, а паузы распределятся иначе. И то, что было сказано об этих великих периодах, следует понимать и по отношению ко всем остальным, которые варьируются в зависимости от разнообразия исторического материала и различных способов его просмотра. Иногда говорят, что каждая периодизация имеет "относительную" ценность. Но мы должны сказать "как относительный, так и абсолютный", как и любая мысль, понимая, что периодизация внутренне присуща мысли и определяется определенностью мысли.

Однако практические потребности хрониклистики и обучения дают о себе знать и здесь. Подобно тому, как в метрических трактатах внутренний ритм стихотворения преобразуется во внешний ритм и делится на слоги и стопы, на долгие и краткие гласные, тонические и ритмические ударения, на строфы и серии строф и так далее, так и внутреннее время исторической мысли (то время, которое само является мыслью) происходит от хроникизма, преобразованного во внешнее время, или временные ряды, элементы которых пространственно отделены друг от друга. Схема и факты - это уже не одно, а два, и факты расположены в соответствии со схемой, и разделены в соответствии со схемой на большие и малые циклы (например, по часам, дням, месяцам, годам, столетиям и тысячелетиям, где расчет основан на вращениях земли вокруг самой себя и вокруг Солнца). Такова *хронология*, благодаря которой мы знаем, что история Спарты, Афин и Рима охватывала тысячу лет, предшествовавшую Христу,

история лангобардов, вестготов и франков - первое тысячелетие после Рождества Христова, и что мы все еще находимся во втором тысячелетии. Этого способа хронологии можно придерживаться, конкретизируя таким образом события: что Западная империя закончилась в 476 году н.э. (хотя на самом деле она не закончилась тогда или уже закончилась ранее); что Карл Великий Франк был коронован императором в Риме папой Львом III в 800 году; что Америка была открыта в 1492 году и что Тридцатилетняя война закончилась в 1648 году. Для нас чрезвычайно полезно знать эти вещи или (поскольку мы действительно *ничего* не знаем таким образом) приобрести способность настолько проверять ссылки на факты, чтобы мы могли легко и быстро находить их при случае. Конечно, никому и в голову не придет плохо отзываться о хронологии, хронографиях, таблицах и синоптических взглядах на историю, хотя, используя их, мы рискуем (а в каких делах, совершенных человеком, он не рискует?) увидеть, как достойные люди проникнутся верой в то, что число порождает событие, подобно тому, как стрелка часов, когда она касается часового знака, заставляет часы бить; или (как говаривал один мой старый профессор) что занавес опустился над действием древней истории в 476 году, чтобы сразу после этого подняться снова в начале средних веков.

Но такие фантазии не ограничиваются умами простодушных и невнимательных; они составляют основу той ошибки, из-за которой желательно и разыскивается различие периодов, которое должно быть так называемым *объективным и естественным*. Христианские хронографы уже ввели это онтологическое значение в хронологию, соотнеся тысячелетия мировой истории с днями сотворения мира или возрастами жизни человека. Наконец, Феррари в Италии и Лоренц в Германии (последний не знал о своем итальянском предшественнике) разработали теорию разделения исторических периодов по поколениям, рассчитанную на периоды в тридцать один год с дробью или в тридцать три года с дробью и сгруппированную в виде тетрад или триад с периодами в сто двадцать пять лет или столетие. Но, не останавливаясь на числовых и хронографических схемах, все доктрины, которые представляют историю наций как протекающую в соответствии со стадиями развития индивида, его психологического развития, категорий духа или чего-либо еще, происходят из-за той же ошибки, которая заключается в том, что периодизация представляется внешней и естественной. Все они мифологичны, если понимать их в натуралистическом смысле, за исключением случаев, когда эти обозначения используются эмпирически, то есть когда хронология используется в хроникологии и эрудиции законным образом. Мы должны также повторить предупреждение относительно осторожности, которую следует проявлять при распознавании важных проблем, которые иногда впервые появляются благодаря этим ошибочным исследованиям, и относительно истин, которые были замечены или уловлены проблеском с помощью этих средств. Это освобождает нас (как мы отмечали выше в связи с критериями выбора) от рассмотрения этих доктрин в особенности их различных определений, поскольку в этом отношении, если их допущение явно фантастично, их ценность, следовательно, *равна нулю. Нулевой*, поскольку *нулевой* ценность всех тех эстетических построений, которые претендуют на переход от абстракций, посредством которых они сводят структуру произведения искусства к фрагментам для практических целей, к объяснению природы искусства, а также к оценке и истории творений человеческого воображения.

VIII

РАЗЛИЧИЕ (ОСОБЫЕ ИСТОРИИ) И РАЗДЕЛЕНИЕ

Концепция истории, к которой мы пришли, а именно та, которая имеет свои документы не вне себя, а в себе, которая имеет свое окончательное и причинное объяснение не вне себя, а внутри себя, которая не имеет философии вне себя, но совпадает с философией, которая не имеет причины для своей определенной формы и ритма вне себя, но внутри себя — отождествляет историю с самим актом мысли, который всегда есть философия и история вместе. И при этом он снимает с него подпорки и пластыри, наложенные на него, как с инвалида, нуждающегося во внешней помощи. Ибо они действительно породили немощь самым своим упорством сначала воображать, а затем лечить несуществующую немощь.

Несомненно, достигнутая таким образом автономия является большим преимуществом; но на первый взгляд она не свободна от серьезных возражений. Когда все ошибочные различия, в которые раньше верили, были отменены, кажется, что для истории как акта мысли не остается ничего, кроме непосредственного сознания индивидуального-универсального, в котором все различия погружены и утрачены. И это мистицизм, который превосходно приспособлен для ощущения себя в единстве с Богом, но не приспособлен ни для мировоззрения, ни для действия в мире.

Также не кажется полезным добавлять, что единство с Богом не исключает осознания разнообразия, изменения, становления. Ибо можно возразить, что сознание разнообразия либо проистекает из индивидуального и интуитивного элемента, и в этом случае непонятно, как такой элемент может существовать в своей надлежащей форме интуиции, в мышлении, которое всегда универсализует; или, если говорят, что это результат самого акта мышления, тогда различие, которое, как полагали, было упразднено, вновь появляется в усиленной форме, и утверждаемая неясная простота мысли остается поколебленной. Мистицизм, который настаивал бы на частности и разнообразии, *исторический мистицизм*, фактически, был бы противоречием в терминах, поскольку мистицизм неисторичен и антиисторичен по самой своей природе.

Но эти возражения сохраняют свою силу именно тогда, когда акт мышления понимается мистическим образом, то есть не как акт мышления, а как нечто негативное, простой результат отрицания на основании эмпирических различий, который, конечно, оставляет мысль свободной от иллюзий, но еще не по-настоящему полной самой себя. Подводя итог, можно сказать, что мистицизм, являющийся яростной реакцией на натурализм и трансцендентность, все же сохраняет следы того, что он отрицал, потому что он неспособен чем-либо заменить это, и таким образом сохраняет свое присутствие, каким бы негативным оно ни было. Но действительно действенное отрицание эмпиризма и трансцендентности, их позитивное отрицание осуществляется не посредством мистицизма, а посредством *идеализма*; не в непосредственном, а в *опосредованном* сознании; не в нечетком единстве, но в единстве, которое есть *различие*, и как таковое истинно мыслимо.

Акт мысли - это осознание духа, который есть сознание; и, следовательно, этот акт является самосознанием. А самосознание подразумевает различие в единстве, различие между субъектом и объектом, теорией и практикой, мыслью и волей, универсальным и частным, воображением и интеллектом, полезностью и моралью, или как бы ни формулировались эти

различия в единстве и в нем, и каковы бы ни были исторические формы и наименования, которые может принимать вечная система различий, *perennis philosophia*,. Мыслить — значит судить, а судить - значит различать, объединяя, в котором различие не менее реально, чем объединяющее, а объединяющее - чем различающее, то есть они реальны не как две различные реальности, а как одна реальность, которая является диалектическим единством (называть ли это единством или различием).

Первое следствие, которое следует сделать из этой концепции духа и мышления, состоит в том, что, когда эмпирические различия отменяются, история не погружается в неясность; когда блуждающие огоньки гаснут, тьма не наступает снова, потому что свет различия можно найти в самой истории. Историю мыслят, оценивая ее с помощью этого суждения, которое, как мы показали, является не оценкой чувств, а внутренним знанием фактов. И здесь его единство с философией становится тем более очевидным, потому что чем лучше философия проникает и уточняет свои различия, тем лучше она проникает в частное; и чем теснее она охватывает частное, тем ближе она владеет своими собственными надлежащими концепциями. Философия и историография развиваются вместе, неразрывно связанные.

Еще одно следствие, которое следует вывести из вышесказанного и которое, возможно, покажется более четко связанным с практикой историографии, - это опровержение ложной идеи *овсеобщей истории*, превосходящей *специальные истории*. Это было названо историей историй, и предполагается, что это истинная и надлежащая история, имеющая под собой политическую, экономическую и институциональную историю, моральную историю или историю чувств и этических идеалов, историю поэзии и искусства, историю мысли и философии. Но если бы это было так, возник бы дуализм с обычным результатом всякого дуализма, заключающимся в том, что каждый из двух терминов, будучи плохо различимым, обнаруживает себя как пустой. В этом случае либо общая история оказывается пустой, ей нечего делать, когда специальные истории завершают свою работу, либо частные истории делают это, когда им не удастся даже собрать крошки с пиршества, все из которых были жадно поглощены другими. Иногда прибегают к слабому средству, и всеобщей истории уделяется внимание как одному из предметов специальной истории, причем последняя затем группируется отдельно от него. Об этом расположении лучше, что можно сказать, это то, что оно чисто словесное и не обозначает логического различия и противопоставления, и худшее, что может случиться, это то, что ему следует приписать реальную ценность, потому что в этом случае устанавливается фантастическая иерархия, которая делает невозможным понимание подлинного развития фактов. И практически нет такой специальной истории, которая не была бы выдвинута в качестве всеобщей истории, теперь как *политическая* или *социальная* история, к которой литература, искусство, философия, религия и второстепенные стороны жизни должны быть приложением; теперь как *история идей или прогресса разума*, где социальная история и все остальные помещены во вторую строку; теперь как *экономическая история*, где на все остальные смотрят как на истории или хроники "надстроек", полученных иллюзорным образом в результате экономического развития, в то время как считается, что первое развилось каким-то таинственным образом с помощью неизвестных сил, без мысли и воли, или порождая мысль и волю в виде фантазий и пустяков, подобных множеству пузырьков на поверхности его течения. Мы должны твердо отстаивать теорию *общей* истории о том, что *не существует ничего реального, кроме особых историй*, потому что мысль осмысливает факты в той мере, в какой она различает их особый аспект, и только и всегда конструирует истории идей, воображения, политических действий, апостольств и тому подобного.

Но столь же справедливо и выгодно отстаивать противоположный тезис: *не существует ничего, кроме всеобщей истории*. Таким образом, опровергается ложное представление о специализации историков, понимаемое как противопоставление специальностей. Эта ошибочность верно отмечена критиками во всех исторических трудах, которые раскрывают различные порядки фактов один за другим в виде множества слоев и (используя термин критиков) отделений или коробочек, содержащих политическую историю, промышленную и коммерческую историю, историю обычаев, историю религии, историю литературы и искусства и так далее, под таким количеством отдельных заголовков. Эти разделения являются чисто литературными, они могут обладать некоторой полезностью как таковые, но в рассматриваемом случае они выполняют не просто литературную функцию, а попытку исторического понимания и, таким образом, свидетельствуют об их недостатке, представляя эти истории как не связанные друг с другом, не диалектизированные, а агрегированные. Совершенно ясно, что *историю* еще предстоит написать после написания этих *историй* таким бессвязным образом. Абстрактное различие и абстрактное единство в равной степени являются неправильным пониманием конкретного различия и конкретного единства, которое есть отношение.

И когда связь не нарушена и история мыслится конкретно, становится ясно, что думать об одном аспекте - значит думать обо всех остальных одновременно. Таким образом, невозможно полностью понять доктрину, скажем, философа, не прибегая в некоторой степени к личности самого человека и, проводя различие между философом и человеком, в то же время квалифицируя не только философа, но и человека и объединяя эти две различные характеристики как отношение жизни и философии. То же самое можно сказать и о различии между философом как таковым и оратором или художником, как субъектом своих личных страстей или как восходящим к исполнению своего долга и так далее. Это означает, что мы не можем мыслить историю философии иначе, как в то же время социальную, политическую, литературную, религиозную и этическую историю и так далее. Это источник иллюзии, что какая-то конкретная из этих историй является их целым или что та, с которой берется начало и которая отвечает пристрастиям и компетентности автора, является основой всех остальных. Это также объясняет, почему иногда говорят, что "история философии" - это также "философия истории" или что "социальная история" - это истинная "история философии" и так далее. Тщательно продуманная история философии - это действительно вся история (и точно так же история литературы или любой другой формы духа) не потому, что она отменяет другое в себе, а потому, что в ней присутствуют все остальные. Отсюда требование, чтобы историки овладели универсальными умами и доктриной, которая также должна быть в некотором роде универсальной, и ненависть к историкам-специалистам, чистым философам, чистым литераторам, чистым политикам или чистым экономистам, которые именно из-за своей односторонности не в состоянии даже понять специальность, которую, как они утверждают, знают во всей ее чистоте, но которой обладают лишь в скелетной форме, то есть в ее абстрактности.

И здесь нам становится ясным различие, без которого невозможно обойтись при осмыслении истории: различие между *формой* и *материей*, благодаря которому, например, мы понимаем искусство, соотнося его с материей (эмоциями, чувствами, страстями и т.д.), Которой художник придал форму; или философию, соотнося ее с фактами, породившими проблемы, которые мыслитель сформулировал и решил, или действия политика, соотнося их со стремлениями и идеями, с которыми он столкнулся и которые послужили материалом, который он гениально сформировал., как художники практической жизни, мы понимаем эти вещи, всегда отличая

внешнюю историю от внутренней, или внешнюю историю, которая превращается во внутреннюю историю. Это различие материи и формы, внешнего и внутреннего снова породило бы наихудший вид дуализма, заставило бы нас задуматься о прагматическом воображении человека, борющегося со своим врагом природой, если бы оно не имело совершенно внутреннего и диалектического значения в своей истинной концепции. Потому что из сказанного легко увидеть, что внешнее и внутреннее - это не две реальности или две формы реальности, но что внешнее и внутреннее, материя и форма, оба проявляются по очереди как формы по отношению друг к другу, и эта материализация каждого для идеализации себя в другом является постоянным движением духа как отношения и круга: круга, который является прогрессом только потому, что ни одна из этих форм не имеет привилегии функционировать исключительно как форма, и ни одна из этих форм не имеет несчастья функционировать исключительно как материя. В чем суть художественной и философской истории? Что называется социальной и моральной историей? И в чем суть этой истории? Художественная и философская история. Благодаря такому прояснению отношения между материей и формой опровергается тот ложный способ истории, который ставит факты на одну сторону, а идеи - на другую, как два соперничающих элемента, и поэтому никогда не способен выплатить свой долг и показать, как идеи порождаются фактами, а факты - идеями, потому что это порождение должно быть понято в его истинности как постоянное упразднение одного из элементов в единстве другого.

Если история основана на различии (единстве) и совпадает с философией, то высокая важность, которую приобретает исследование автономии той или иной специальной истории в историографическом развитии, вполне понятна, но это всего лишь отражение философских исследований, и часто оно затруднено и лишено точности. Всем известно, какой мощный стимул новая концепция воображения и искусства придала концепции истории, а следовательно, также мифологии и религии, которые развивались медленно и с трудом в течение восемнадцатого и восторжествовали в начале девятнадцатого века. Это связано с созданием истории поэзии и мифа в первую очередь в работах Вико, а затем Гердера и других, а также истории изобразительных искусств в работах Винкельмана и других. И более ясному пониманию философии, права, обычаев и языка обязано их обновление в соответствующих историографических областях руками Гегеля, Савиньи и Гумбольдта, а также других творцов и улучшителей истории, прославленных по этому поводу. Это также объясняет, почему было так много споров о том, следует ли описывать историю как историю государства или как историю культуры, и представляет ли история культуры оригинальный аспект, выходящий за рамки государства или превосходящий его, является ли прогресс, о котором повествуется в истории, только интеллектуальным или также практическим и моральным, и так далее. Эти дискуссии следует отнести к фундаментальному философскому исследованию форм духа, их различия и взаимосвязи, а также к точному способу отношения каждой из них к другой.^[1]

Но хотя история различает и объединяет, она никогда не *разделяет* — то есть *разъединяет*; и *разделения истории*, которые были и делаются, возникают не иначе, как в результате того же практического и абстрактного процесса, который, как мы видели, разрушает действительность живой истории, чтобы собрать и упорядочить инертный материал во временной схеме, оказавшийся внешним. Истории, уже созданные и как таковые прошедшие, получают таким образом названия (каждая мысль "без названия" в своей действительности - то есть она имеет только саму себя в качестве названия), и каждая из них отделена от другой, и все они, таким образом разделенные, классифицируются в соответствии с более или менее общими

эмпирическими концепциями посредством классификаций, которые более или менее пересекаются друг с другом. Мы можем восхищаться многочисленными списками такого рода в книгах методологов, и все они, как и неизбежно, исходят из того или иного из этих общих критериев: критерия *качества* объектов (истории религий, обычаев, идей, институтов и т.д. и т.п.) И критерия *временно-пространственного* расположения (европейский, азиатский, американский, древний, средневековый, нового времени, древней Греции, древнего Рима, современной Греции, Рима средних веков и т.д.); в соответствии с абстрактной процедурой, которая, при разделении концепции приходится, с одной стороны, постулировать *абстрактные формы духа* (объекты), а с другой - *абстрактные интуиции* (пространство и время). Я не буду говорить, что эти названия и разделения бесполезны, как и даже эти таблицы, но ограничусь замечанием, что история философии, искусства или любой другой идеально обособленной истории, понимаемая как определенная книга или дискурс, становится эмпирической по уже указанной причине, что истинное различие идеально, а дискурс или книга в своей конкретности содержат не только различие, но и единство и тотальность, и рассматривать их как включающие только одну сторону реального произвольно. И я также замечу, что поскольку существуют истории философии и искусства в эмпирическом смысле, ничто не запрещает нам говорить в том же смысле об общей истории, отдельной от специальных историй, более того, даже об истории прогресса и истории упадка, добра и зла, истины и заблуждения.

Путаница между разделением и различением, то есть между эмпирическим рассмотрением, которое разбивает историю на особые истории, и философским рассмотрением, которое всегда объединяет и различает по мере того, как оно объединяет, является причиной ошибок, аналогичных тем, которые, как мы видели, являются результатом такого процесса. Этому прежде всего обязаны многочисленные рассуждения о "проблеме" и о "пределах" той или иной истории или группы специальных историй, составленных эмпирически. Проблемы не существует, и границы установить невозможно, потому что они условны, что в конце концов осознается с большим трудом и что могло бы быть признано с гораздо меньшими трудностями, если бы было начато не с периферии, а с центра — то есть с гносеологического анализа. Еще более серьезной ошибкой является создание бесконечности *entia imaginationis*, принимаемых за метафизические сущности и формы духа, и вытекающая из этого претензия на развитие истории абстракций так, как если бы они были множеством форм духа со своей собственной независимой жизнью, тогда как дух един. Отсюда бесчисленные затейливые проблемы с фантастическими решениями, встречающиеся в исторических книгах, описывать которые здесь нет необходимости. Теперь каждый может сделать для себя эти очевидные выводы и соответствующим образом поразмыслить над ними. Далее, очевидно, что *воображения entia*, точно так же, как "выбор" фактов и их хронологическая схематизация или датировка, входят в качестве вспомогательного элемента в любое конкретное изложение исторической мысли, потому что различие мышления и абстракции является идеальным различием, которое действует только в единстве духа.....

[1] См. Приложение II.

"ИСТОРИЯ ПРИРОДЫ" И ИСТОРИЯ

Мы должны прекратить процесс классификации, о котором только что говорилось, а также связанную с ним иллюзию натурализма, посредством которой воображаемые сущности, созданные абстракцией, превращаются в исторические факты, а классификационные схемы - в историю, если мы хотим понять разницу между историей, которая есть историей, и историей, обусловленной тем, что называется естественными науками. Это также называется историей — *"историей природы"*, — но это так только по названию. Несколько лет назад был поднят оживленный протест^[1] против смешения этих двух форм умственного труда, одна из которых предлагает нам подлинную историю, такой как, например, Пелопоннесская война, или войны Ганнибала, или древнеегипетская цивилизация, а другая - фальшивую историю, такую как история животных организмов, строения земли. или геологии, формирования солнечной системы или космогонии. Не без основания было замечено, что во многих трактатах одно ошибочно связывалось с другим, то есть история цивилизации с историей природы, как будто первое исторически следует за последним. Была указана бездонная пропасть между ними двумя. Однако это было замечено всеми, и в большей степени историками чисто исторического склада, которые испытывают инстинктивное отвращение к естественной истории и старательно держатся от нее в стороне. Не без основания помнили, что история историков всегда имеет своим объектом индивидуально определенное и развивается путем внутренней реконструкции, тогда как история натуралистов зависит от типов и абстракций и развивается по аналогиям. Наконец, эта так называемая история или *квазиистория* была очень точно определена как явно хронологическое расположение пространственно различных явлений, и было предложено описать ее новым и правильным названием - *Метастория*.

Действительно, конструкции такого рода на самом деле представляют собой не что иное, как классификационные схемы, от более простых к более сложным. Их термины получены путем абстрактного анализа и обобщения, и их ряд предстает воображению как история последовательного развития более сложного из более простого. Их право на существование в качестве классификационных схем неоспоримо, и их полезность также неоспорима, поскольку они используют воображение для содействия обучению и памяти.

Это становится спорным только тогда, когда они отчуждаются от самих себя, теряют свою реальную природу, претендуют на незаконные функции и слишком серьезно относятся к своей воображаемой историчности. Мы находим это в метафизике натурализма, особенно в *эволюционизме*, который был его самой последней формой. Это заслуга не столько людей науки (которые, как правило, осторожны и обладают более или менее ясным сознанием пределов этих схем и рядов), сколько ученых-дилетантов и философов-дилетантов, которым мы обязаны многими книгами, берущими на себя обязательство рассказать о происхождении мира и которые, благодаря остроумию их авторов, беспрепятственно продвигаются от клетки, даже от туманности, к Французской революции, и даже к социалистическим движениям девятнадцатого века. "Универсальные истории" и, следовательно, космологические романы (как мы уже отмечали по отношению к универсальным историям) состоят не из чистой мысли, которой является критика, а из мысли, смешанной с воображением, которое находит свой выход в мифах. Бесполезно подробно доказывать, что современные эволюционисты являются создателями мифов и что они утомляют себя попытками написать первые главы Книги Бытия в современном стиле (их описание более подробное, но они путают такое описание с историей в

манере, ни в коем случае не уступающей манере вавилонских или израильских священников), потому что это становится очевидным, как только такие работы помещаются на надлежащее место. Их логическое происхождение сразу же прояснит их истинный характер.

Но оставляя в стороне эти научные чудовища, уже осужденные постоянной сдержанностью и скепсисом по отношению к ним со стороны всех научно подготовленных умов — осужденные также самим фактом, что они были вынуждены искать и обрели свое счастье в руках толпы или "широкой публики" и опустились до уровня популярной пропаганды, — мы должны здесь более точно определить, как формируются эти классификационные схемы историографического оформления и как они действуют. С этой целью полезно отметить, что классификационные схемы и очевидные истории, по-видимому, не ограничиваются областью того, что называется естественными науками или дочеловеческим миром, но появляются также в области моральных наук или наук о человеческом мире. И чтобы привести простые и наглядные примеры, часто случается, что при абстрактном анализе языка и определении типов частей речи, существительных, глаголов, прилагательных, местоимений и так далее, или при анализе слова на слоги и звуки, или стиля на собственные или метафорические слова и на различные классы метафор мы конструируем классы, которые идут от более простых к более сложным. Это порождает иллюзию истории языка, которая проявляется как последовательное усвоение различных частей речи или как переход от отдельного звука к слогу (односложные языки), от слога к совокупности слогов (многосложные языки), от слов к предложениям, метрам, рифмам и так далее. Это воображаемые истории, которые никогда не разрабатывались где-либо еще, кроме как в исследованиях ученых. Аналогичным образом, литературные стили, которые были абстрактно выделены и организованы в серии возрастающей сложности (например, лирический, эпический, драматический), породили и продолжают порождать мысль о схематическом расположении поэзии, которая, например, должна проявляться в течение первого периода как лирический, второго как эпический, третьего как драматический.

То же самое произошло и с классификациями абстрактных политических, экономических, философских форм и так далее, за всеми из которых последовали их тени в виде воображаемой истории. Отвращение, которое испытывают историки, связывая свои повествования с натуралистически-мифологическими прологами, то есть соединяя в браке живое существо и труп, подтверждается также их нежеланием впускать обрывки абстрактной истории в конкретную историю, поскольку они сразу обнаруживают свою неоднородность по отношению друг к другу одним своим видом. Де Санктиса часто упрекали в том, что он не начал свою *Историю итальянской литературы* с рассказа о происхождении итальянского языка и его связях с латынью и даже с языковой семьей индоевропейских языков, а также о расах, населяющих различные части Италии. Была даже предпринята попытка исправить дизайн этого классического произведения, снабдив его, при полном отсутствии исторического смысла, введениями и дополнениями, которые не нужны. Но де Санктис, который приложил немало усилий, чтобы выбрать наилучшую отправную точку для изложения истории итальянской литературы, и в конце концов решил начать с краткого очерка состояния культуры при швабском дворе и сицилийской поэтической школы, ни минуты не колеблясь, отверг все абстракции языков и рас, которые, по его истинному историческому ощущению, не были совместимы *стензоне* Чулло, с ритмами брата Якоба или с балладами Гвидо Кавальканти, которые являются вполне конкретными вещами.

Мы также должны помнить, что планы классификации и псевдоисторические схемы их аналогий создаются не только на основе живых, действительно воспроизводимых и переосмысляемых исторических источников, но и на основе тех, которые мертвы, то есть на основе новостных материалов, документов и памятников. Это наблюдение делает более полным отождествление воображаемых историй, возникающих в естественных науках, с теми, которые берут свое начало в науках о морали. Следовательно, основой и того, и другого очень часто является не исторический интеллект, а, напротив, его отсутствие, и их цель не только в том, чтобы помогать живой истории и сохранять ее живой, но и в том, чтобы опосредованно помогать в быстром обращении с останками и пеплом исчезнувшего мира, с инертными остатками истории.

Эффективность этого расширения концепции абстрактной истории, которая аналогична или натурализует область, известную как "духовная" (и, таким образом, отделена от области, эмпирически известной как "естественная"), не может быть подвергнута сомнению тем, кто знает и помнит великие следствия, которые философия извлекает из разрешения реалистической концепции "природы" в идеалистической концепции "конструирования", которое человеческий дух создает из реальности, рассматривая ее как природу. Кант работал над решением этой проблемы неутомимо и тонко; он придал ей направление, которому она следовала вплоть до наших дней. И следствие, которое мы делаем из этого в отношении проблемы, которая сейчас занимает нас, состоит в том, что была допущена ошибка, когда, движимые законным желанием отличить абстрактную историю от конкретной, отделить историю от истории мышления, подлинную историю от вымышленной, в конечном итоге был достигнут своего рода агностицизм посредством ограничения истории областью человечества, которая, как утверждалось, познаваема, и объявления всего остального объектом метаистории и пределом человеческого знания. Этот вывод снова привел бы к своего рода дуализму, хотя и в более высокой сфере. Но если метастория также появляется, как мы видели, в области человека, то ясно, что сформулированное различие нуждается в исправлении; и основанный на нем агностицизм колеблется и падает. Перед мыслью нет двойного объекта, человека и природы, с одним можно обращаться одним способом, с другим другим, первый познаваем, а второй непознаваем и может быть сконструирован только абстрактно; но мысль всегда мыслит историю, историю реальности, которая едина, и за пределами мысли нет ничего, ибо природный объект становится мифом, когда он утверждается как объект, и проявляет себя в своей истинной реальности не иначе, как сам человеческий дух, который схематизировал историю, которая была прожита и продумана, или материалы истории, которая уже была прожита и продумана. Высказывание о том, что у природы нет истории, следует понимать в том смысле, что природа как рациональное существо, способное мыслить, не имеет истории, потому что ее нет — или, скажем так, в ней нет ничего реального. Противоположное утверждение, что природа также является формирующей и обладает исторической жизнью, следует понимать в другом смысле, что реальность, единственная реальность (охватывающая человека и природу саму по себе, которые разделены только эмпирически и абстрактно), - это все развитие и жизнь.

Какую существенную разницу можно когда-либо обнаружить, с одной стороны, между геологическими наслоениями и остатками растений и животных, из которых можно составить перспективное и даже последовательное расположение, но которые никогда невозможно переосмыслить в живой диалектике их генезиса, и, с другой стороны, реликвиями того, что называется человеческой историей, и не только так называемой доисторической, но даже историческими документами нашей вчерашней истории, которые мы забыли и больше не

понимаем, и которые мы, безусловно, можем классифицировать и расположить в серии, и строить воздушные замки вокруг них, или позволить нашим мыслям развиваться? фантазии, среди которых хочется побродить, но о которых уже невозможно по-настоящему подумать снова? Оба случая, которые были произвольно разграничены, сводимы к одному-единственному случаю. Даже в том, что называется "историей человечества", существует "естественная история", и то, что называется "естественной историей", также когда—то было "человеческой" историей, то есть духовной, хотя нам, оставившим ее так далеко позади, она кажется почти чуждой, настолько мумифицированной и механизированной она стала, если мы взглянем на нее лишь кратко и со стороны. Вы хотите понять истинную историю лигурийского или сицилийского человека эпохи неолита? Прежде всего, постарайтесь, если возможно, мысленно представить себя человеком лигурийского или сицилийского периода неолита; а если это невозможно или вы не хотите этого делать, довольствуйтесь описанием, классификацией и расположением в ряд черепов, утвари и надписей, принадлежащих этим народам эпохи неолита. Вы хотите понять историю травинки? Прежде всего, попытайтесь превратить себя в травинку, и если вам это не удастся, довольствуйтесь анализом частей и даже размещением их в своего рода воображаемой истории. Это подводит к идее, с которой я исходил, делая эти наблюдения об историографии, относительно того, что история - это современная история, а хроника - это история прошлого. Мы пользуемся этой идеей и в то же время подтверждаем эту истину, разрешая с ее помощью противоположность между историей, которая является "историей", и "историей природы", которая, хотя и является историей, должна была подчиняться законам, странным образом расходящимся с законами единственной истории. Он разрешает эту противоположность, помещая вторую в более низкий ранг *псевдоистории*.

[1] Профессора-экономиста Готти на седьмом конгрессе немецких историков, проходившем в Гейдельберге. Лекция может быть прочитана в печатном виде под каким угодно, только не ясным или точным названием "*Гренцен дер Гешихте*" (Лейпциг, Duncker u. Хамблот, 1904).

ПРИЛОЖЕНИЕ I

ПОДТВЕРЖДЕННЫЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВА

Если истинная история - это та, в отношении которой возможна внутренняя проверка, и, следовательно, это история в идеале современная, и если истории свидетелей недостает правды и она даже не ложна, а просто ни ложна, ни истинна (не *hoc est*, а *fertur*), возникает законный вопрос о происхождении и функции этих бесчисленных утверждений, основанных на доказательствах, подвергнутых критической обработке и "считающихся истинными", хотя и не проверенных и, возможно, никогда не подлежащих проверке, но тем не менее используемых даже при самом серьезном историческом рассмотрении. Когда мы пишем историю доктрины, известной как *coincidentia oppositorum*, или поэмы под названием "*Я сеполкри*", латынь кардинала ди Кузы и стихи Фосколо, очевидно, принадлежат нам, как в том, что касается мыслей, так и реальных слов, произносимых нами самими для себя, и достоверность этих исторических фактов является в то же время логической истиной. Но то, что *De docta ignorantia* была написана между концом 1439 и началом 1440 года, а стихотворение Фосколо о

возвращении поэта в Италию после его долгой военной службы во Франции, является свидетельством, основанным на доказательствах, относительно которых мы можем только сказать, что их следует считать достоверными, потому что они были в некоторой степени *засвидетельствованы*, но мы не можем утверждать, что они правдивы. Никакой острый умственный труд над ними не может помешать другому документу или лучшему прочтению старого документа уничтожить их. Тем не менее, никто не станет рассматривать труды Кузана или Фосколо, не воспользовавшись сохранившимися биографическими подробностями об их авторах.

Уважаемый методолог наших дней испытал искушение основать веру, основанную на таком порядке доказательств, на своего рода телепатии прошлого, почти спиритуалистическом возрождении. Но в происхождении этой веры нет ничего настолько таинственного, чтобы нуждаться в рискованном и фантастическом объяснении, которому не поверил бы даже еврей Горация. Напротив, речь идет о чем-то, что мы можем наблюдать по мере становления в нашей личной жизни каждого дня. Например, мы записываем в свой дневник определенные наши действия или подводим итоги по нашему счету. По истечении определенного промежутка времени эти факты стираются из памяти, и единственный способ подтвердить самим себе, что они имели место и должны считаться правдой, - это свидетельства наших заметок: документ свидетельствует; доверьтесь книге. Аналогичным образом мы относимся к заявлениям других людей, опирающихся на их дневники или бухгалтерские книги. Мы предполагаем, что если что-то было записано, то это соответствует истине. Несомненно, это предположение, как и любое другое предположение, может на самом деле оказаться ложным из-за того, что запись была сделана в момент отвлечения внимания или галлюцинации, или слишком поздно, когда воспоминание об этом факте уже было неточным и лишенным определенности, или потому, что оно было сделано по прихоти или с целью ввести в заблуждение других. Но именно по этой причине письменные доказательства обычно не принимаются с закрытыми глазами; проверяется их правдоподобие, и мы сопоставляем их с другими письменными доказательствами, мы исследуем честность и аккуратность автора или свидетеля. Именно по этой причине уголовный кодекс угрожает наказаниями тем, кто изменяет или фальсифицирует документы. И хотя эти и другие тонкие и суровые меры предосторожности в некоторых случаях не предотвращают мошенничество, лживость и ошибку (точно так же, как суды, созданные с целью вынесения приговора виновным, часто оставляют виновных безнаказанными, а иногда осуждают невиновных), все же использование документов и доказательств в целом соответствует истине; оно считается полезным и достойным поддержки и ободрения, потому что вред, который оно может причинить, значительно уступает тому, который оно предотвращает.

Теперь можно сказать, что то, что люди делают в отношении своих личных дел в повседневной жизни, совершается человечеством в больших масштабах, когда оно освобождается от груза бесчисленных фактов и фиксирует их внешне, где они могут быть восстановлены в ослабленной форме как непроверяемые документальные свидетельства, но, тем не менее, таковы, что в целом мы вправе рассматривать их и относиться к ним как к истине. Таким образом, историческая вера является результатом не телепатии или спиритуализма, а мудрого экономического обеспечения, которое дух продолжает реализовывать. Таким образом, мы понимаем историческую работу, направленную на предотвращение изменений и деформаций, и ее принятие определенных свидетельств как "того, что должно считаться истинным при современном состоянии науки", и ее градацию остального как неопределенного, вероятного и

наиболее вероятного, которое иногда может быть принято в ожидании последующих исследований. Наконец, это объясняет неприязнь к "гиперкритицизму", когда, не довольствуясь постоянным уточнением критики, гиперкритицизм оспаривает ценность самого искреннего и авторитетного свидетельства. Причина в том, что это, таким образом, нарушает правила игры, которая ведется *подзаконно*, и служит, самое большее, напоминанием тем, кто склонен забывать об этом, что история, основанная на доказательствах, по сути, является полностью внешней историей, никогда не фундаментальной, истинной историей, которая современна.

Этот генезис или природа "засвидетельствованного" свидетельства уже содержит ответ на другой вопрос относительно его функции. Ясно, что речь идет не о том, чтобы установить истинную историю или занять ее место, а о том, чтобы снабдить ее теми второстепенными деталями, которые не стоило бы прилагать усилий для сохранения живыми и завершенными в сознании, поскольку эти усилия привели бы к повреждению того, что для нас наиболее важно. Наконец, вопрос о том, были ли "De docta ignorantia" написаны некоторое время назад или позже, вполне может определяться различной интерпретацией той или иной мысли Кузана, но это не влияет на ту функцию, которую доктрина совпадения противоположностей выполняет в формировании логической науки. Опять же, независимо от того, был ли Сеполкри написан или планировался до визита Фосколо во Францию, это, без сомнения, в какой-то степени изменило бы наше представление о постепенном развитии души и гения поэта, но это вряд ли вообще изменило бы наш способ интерпретации его великой оды. Те, кто отчаивается в исторической правде из-за отсутствия поддающейся проверке достоверности некоторых деталей или из-за неопределенности и сомнительности, которые ее окружают, похожи на того, кто, забыв хронику своей жизни в том или ином году, должен думать, что он не знал себя в своем нынешнем состоянии, которое является одновременно повторением его прошлого и несет с собой его прошлое во всем, что его действительно интересует знать. Но, с другой стороны, подтвержденные свидетельства, которые были признаны истинными, являются для нас стимулом к более тщательному исследованию самих себя, обогащением того, что мы нашли посредством анализа и медитации, и подтверждением наших мыслей, которыми не следует пренебрегать, особенно когда истинные свидетельства и подтвержденные свидетельства согласуются друг с другом. Отказываться от помощи и удобств, предоставляемых подтвержденными доказательствами, из-за страха, что некоторые из них могут оказаться ложными, или потому, что все они обладают внешним и несколько общим и расплывчатым характером, означало бы отказываться от *авторитета человеческой расы*, и, таким образом, совершать грех Декарта и Мальбранша. Этот великий отказ не касается понимания истории и не помогает ему. Все, что действительно имеет значение и действительно помогает, это то, что авторитету — включая авторитет человеческой расы — никогда не следует позволять занимать место *мысли человечества*, которой, в любом случае, принадлежит первое место.

ПРИЛОЖЕНИЕ II

АНАЛОГИЯ И АНОМАЛИЯ ОСОБЫХ ИСТОРИЙ

В ходе предыдущих теоретических объяснений мы опровергли как идею *всеобщей истории* (во времени и пространстве), так и идею^[1] и на *всеобщую историю* (духа в его неизбирательной

общности или единстве),^[2] и настаивали вместо этого на противоположной точке зрения с ее двумя положения: что история всегда *конкретна* и всегда *особен-ная*, и что эти два определения составляют именно конкретную и действенную *универсальность* и конкретное и действенное *единство*. Таким образом, то, что было объявлено невозможным, никоим образом не представляет собой потерю, поскольку это, с одной стороны, фиктивная универсальность или универсальность *фантазии*, а с другой - абстрактная *универсальность*, или, если угодно, *запутанная* универсальность. Таким образом, так называемые универсальные истории показали себя как частные истории, получившие это название в целях обретения литературной известности, или как сборники, взгляды и хроникальные компиляции конкретных исторических произведений, или, наконец, как романы. Аналогичным образом, общие инклюзивные истории либо являются таковыми только по названию, либо соседствуют с разными историями, либо являются метафизическими игрушками.

В результате этого двойного, но сходящегося отрицания также целесообразно опровергнуть общее и глубоко укоренившееся убеждение (которое мы сами когда-то в какой-то степени разделяли)^[3] что мы должны прийти к восстановлению универсальности фантазии: или что среди специальных историй есть некоторые, составленные в соответствии с различными формами духа (общие и индивидуальные только в той мере, в какой каждая форма духа является целостным духом в этой форме), которые требуют универсального рассмотрения, а другие рассматриваются только как монографии. Типичный пример, который обычно приводится, - это пример различия между историей философии и историей поэзии или искусства. Предполагается, что предмет первого является одна великая философская проблема, которая интересует всех людей, а предмет второго - sentimentальные или творческие проблемы конкретных моментов или, самое большее, конкретных художников. Таким образом, предполагается, что первое является непрерывным, второе прерывистым, первое способно к полному универсальному видению, второе - только к последовательности частных видений. Но более "реалистическая" концепция философии лишает ее этой привилегии по сравнению с историей искусства и поэзии или любой другой специальной историей; ибо, вопреки видимости, неверно, что люди сосредоточились только на одной философской проблеме, последовательные решения которой, все менее и менее неадекватные, составляют единую линию прогресса, всеобщую историю человеческого духа, обеспечивающую поддержку и объединение всех других историй. Истина заключается в обратном: философские проблемы, над которыми люди работали и будут работать, бесконечны, и каждая из них всегда конкретно и индивидуально детерминирована. Иллюзия относительно уникальности проблемы возникает из-за логического непонимания, усиленного историческими обстоятельствами, в результате чего проблема, которая из-за религиозных мотивов казалась первостепенной, рассматривалась как уникальная или фундаментальная, а группировки и обобщения, сделанные в практических целях, считались реальной идентичностью и единством.^[4] "Универсальные" истории философии, также, как и другие, когда мы рассматриваем их с хорошей лупой, раскрываются либо как частные истории проблемы, занимающей философа-историка, либо как произвольные искусственные конструкции, либо как таблицы и коллекции множества различных исторических последовательностей на манер руководства или энциклопедии по истории философии. Конечно, ничто не запрещает составлять краткие изложения истории философии, содержащие классификации конкретных проблем и представляющие основных мыслителей всех народов и всех времен как занятых тем или иным классом проблем. Это, однако, всегда хроникальный и натуралистический метод рассмотрения истории философии, который по-настоящему оживает

только тогда, когда новый мыслитель связывает проблемы, уже поставленные в прошлом, и их внутренние предпосылки с определенной проблемой, которая занимает его внимание. Он временно откладывает в сторону других, имеющих иное отношение, хотя и не подавляет их по этой причине, скорее намереваясь вспомнить о них, когда другая проблема сделает их присутствие необходимым. Именно по этой причине даже в тех сокращениях, которые кажутся наиболее полными и "объективными" (то есть "материальными"), появляется определенный отбор, обусловленный теоретическим интересом автора, который никогда полностью не перестает быть историографом-философом. На самом деле это всего лишь процедура истории искусства и поэзии, где то, что действительно является исторической трактовкой, живой и завершенной, - это размышления или критика отдельных поэтических личностей, а остальное - таблица критических замечаний, сокращение из-за близости времени или места, родства материи или сходства темпераментов, или из-за степеней художественного совершенства. Мы также не должны говорить, что каждая философская проблема связана со всеми остальными и всегда является проблемой всей философии, отличаясь тем самым от случаев поэзии и искусства, поскольку здесь также нет разнообразия, и вся история и вся вселенная имманентны каждому отдельному произведению искусства.

Теперь, когда мы подобным же образом низвели философию истории до ранга частных историй, вряд ли нужно демонстрировать, что выдвигаемое в некоторых кругах требование "универсальной" или "всеобщей" истории науки лишено оснований. Ибо такую историю было бы невозможно написать, даже если бы мы были в состоянии идентифицировать или сравнить историю науки с историей философии. Но это вдвойне невозможно, как потому, что под названием "наука" объединяются такие разнообразные формы, как науки о наблюдении и математические науки, так и потому, что в каждом из этих классов сами по себе несколько дисциплин остаются отдельными из-за несводимого разнообразия данных и постулатов, из которых они вытекают. Если, как мы указывали, каждая конкретная философская проблема связывает и ставит себя в гармонию со всеми другими философскими проблемами, то каждая научная проблема, напротив, стремится замкнуться в себе, и в науке нет более разрушительной тенденции, чем тенденция "объяснять" все факты с помощью "единого принципа", подменяя плодотворную науку бесплодной метафизикой, позволяя пустому слову действовать как волшебной палочке и "объясняя все", чтобы "не объяснять" вообще ничего. Единство, признаваемое историей наук, - это не то, что связывает одну теорию с другой и одну науку с другой в воображаемой всеобщей истории науки, но то, что связывает каждую науку и каждую теорию с интеллектуальным и социальным комплексом того момента, в который они появились. Но и здесь мы должны сделать предупреждение о том, что, объясняя таким образом их истинную природу, мы не хотим оспаривать право на существование таблиц и энциклопедий по истории науки, а тем более дискредитировать нынешнее направление исследований, посредством которого, по зову истории наук, стимулируются полезные исследования в направлениях, которыми долгое время пренебрегали. Мы также не намерены выдвигать какие-либо возражения против истории науки в форме таблиц и энциклопедий на том основании, что один и тот же студент не может быть одинаково компетентен в вопросах совершенно разной природы, например, в проблемах различных наук; ибо немыслимо, чтобы существовал философ, обладающий способностями, равными пониманию каждой философской проблемы (действительно, ум лучшего решателя определенных проблем обычно более закрыт для других); или чтобы существовал критик и историк поэзии и искусства, который одинаково разбирается во всех формах поэзии и искусства и наслаждается ими, какими бы они ни были.

разносторонним он быть не может. У каждого более или менее узко очерчена его сфера, и каждый универсален только благодаря своей особенности.

Наконец, мы не будем повторять ту же демонстрацию для политической истории и этики, где претензия представлять всю историю в единой линии развития имела меньше возможностей проявить себя. Там обычно с большей готовностью признают, что каждая история особенная, то есть определяется политической и этической проблемой или проблемами, с которыми история связана во времени и месте и которые, следовательно, каждая история время от времени переосмысливает с самого начала. *Таким образом, аналогию между различными видами специальной истории следует считать совершенной, а аномалию между ними исключить, поскольку все они подчиняются принципу партикулярности, то есть особой универсальности (какой бы ни была видимость обратного).* Но если как истории все они развиваются в соответствии с природой того, что мы объяснили как историографию, то в той мере, в какой они *особенные*, каждая из них соответствует концепции своей специальности. Только в этом смысле каждый из них аномален по отношению к другим, сохраняя, так сказать, свою собственную особенную природу. Мы объяснили, что претензия рассматривать историю поэзии и искусства так же, как философию, ошибочна не только потому, что она неверно трактует истинное понятие истории, но и потому, что она искажает природу искусства, рассматривая его как философию и растворяя в диалектике концепций, или потому, что она упускает из истории искусства только то, по причине чего искусство есть искусство, рассматривая его как нечто второстепенное или, в лучшем случае, отводя ему место рядом с социальной или концептуальной деятельностью. Эта ошибка в точности аналогична ошибке тех, кто время от времени предлагает то, что они называют "психологической" реформой философии, то есть они хотели бы рассматривать ее как зависящую от психологии философов и социальной среды, таким образом ставя ее на один уровень, иногда с историей чувств, иногда с историей фантазий и утопий, или с тем, что не является историей философствования. Таким людям не хватает знаний о том, что такое *философия*, как другим не хватает знаний о *поэзии* и *искусстве*. Всякий, желающий быстро понять разницу между историей философии и историей поэзии, должен понаблюдать, как первая, в силу природы своего объекта, склоняется к изучению теорий в той мере, в какой они являются *работой чистого разума*, и, следовательно, к разработке истории, в которой мысли представляют *действующих лиц*, в то время как другая, в силу природы своего объекта, склоняется к изучению произведений искусства в той мере, в какой они являются произведениями воображения, которое выражает движения чувств, и, следовательно, к разработке истории творческих и чувствительных людей. точки зрения. Следовательно, первая, хотя и не пренебрегает действиями, событиями и воображением, рассматривает их как гумус чистой мысли и принимает форму истории концепций *без личностей*, реальных или воображаемых, в то время как вторая, которая также не пренебрегает действиями, событиями и мыслями, в свою очередь рассматривает их как гумус воображаемых творений и принимает форму истории идеальных или мнимых *личностей*, сбросивших с себя балласт практических интересов и оков понятий. Планы, которые они составляют и без которых они не могут обойтись, также как и любая человеческая диалектика, отвечают этим различным тенденциям, то есть с одной стороны, это схемы или общие типы способов мышления, с другой - схемы, содержащие идеальные личности.

Если история философии несколько раз пыталась поглотить историю поэзии и искусства, можно также сказать, что она несколько раз пыталась поглотить *историю практики*, историю политики и этики, или "социальную историю", как люди предпочитают называть это в наши дни.

Также утверждалось, что такая история должна быть освобождена от хроникизма, в который она была вовлечена, и принять научную и строгую форму. Для этого было разумно свести ее к истории "идей", которые являются истинными и существенными практическими действиями, потому что они их порождают, — иными словами, ошибка, которую мы отметили выше в отношении поэзии и искусства, здесь повторилась. Тем, что характерно для практических действий, пренебрегли, и были сохранены только "идеи", которые являются их antecedентами и следствиями. Но в других случаях "идеи", к которым, как утверждалось, сводились практические действия, на самом деле были не идеями или интеллектуальными формациями, а подлинно практическими действиями, чувствами, склонностями, обычаями, институтами. Таким образом, неосознанно была подтверждена оригинальность политической и этической истории. Его объектом является как раз то, что можно обозначить одним словом *институты*, понимая это слово в его самом широком значении, то есть понимая под ним все практические устройства человеческих индивидов и обществ, от самых непостижимых чувств до самых очевидных способов жизни (которые тоже всегда представляют собой волю в действии). Все они в равной степени являются историческими произведениями, единственными действительными историческими произведениями, воспринимаемыми в соответствии с практической формой духа. Если наследие суждений, как капитал, с которым работает наша современная мысль, является результатом долгой истории, о которой мы время от времени осознаем, иллюстрируя то один, то другой из ее частных аспектов при возникновении новых потребностей, то также и то, что мы можем сейчас практически *делать*, все наши чувства так называемых цивилизованных людей - мужество, честь, достоинство, любовь, скромность и тому подобное — все наши институты в строгом смысле этого слова (которые сами по себе обусловлены установками духа, утилитарными или моральными) — семья, государство, торговля, промышленность, военное дело и так далее — имеют долгую историю; и в зависимости от того, как то или иное из этих настроений или институтов вступает в кризис в результате новых потребностей, мы пытаемся установить его истинную "природу", то есть его исторический генезис. Любой, кто внимательно следил за развитием современной социальной историографии, мог ясно увидеть, что ее цель как раз и состоит в том, чтобы упорядочить *хроникальный хаос* разрозненных записей событий в *упорядоченные серии историй социальных ценностей*, и что областью ее исследований является история человеческой души в ее практическом аспекте; либо когда она создает общие истории *цивилизации* (всегда обусловленные конкретными мотивами и ограниченными ими), либо когда она представляет истории *классов, народов, социальных течений, настроений, институтов*, и и так далее.

Биография, также (только когда она не ограничивается простым хроникальным собранием переживаний индивида или поэтическим портретом, неправильно рассматриваемым как историческое произведение), является историей "института" в философском понимании этого слова и составляет часть истории практики: потому что индивид, точно так же, как народ или социальный класс, представляет собой формирование характера или комплекс специфических установок и действий, вытекающих из них; и именно из этого состоит историческая биография, а не из индивида, рассматриваемого как внешний, частный или физический объект., или как бы это ни называлось.

От нас можно было бы ожидать указания места или функции *истории науки и религии*, чтобы до некоторой степени завершить этот краткий обзор специальных историй, в которых, в свою очередь, реализуется общая история — она никогда не существует вне их. Но если наука

отличается от философии тем, что она частично теоретична, а частично практична, а религия - это попытка объяснить реальность с помощью мифа и направить работу человека в соответствии с идеалом, то очевидно, что история науки в какой-то степени входит в историю философской мысли и в какой-то степени является частью истории потребностей и институтов; действительно, поскольку момент, который заставляет науку работать и придает ей особый характер, является практическим или подходящим моментом, он действительно принадлежит истории институтов в описанном очень широком смысле; а история религии в какой-то степени является частью истории институтов и в какой-то степени в какой-то степени это часть истории философии; действительно, поскольку доминирующим моментом здесь является мифическая концепция или философское усилие, история религии по существу является историей философии. Другие, более частные рассуждения в связи с этим аргументом были бы неуместны в настоящем трактате, который не имеет особого отношения к теории и методологии отдельных специальных историй (совпадающих с рассмотрением различных сфер философии, эстетики, логики и т.д.) И направлен лишь на указание направлений, в которых они обязательно должны развиваться.[5]

[1] *Выше*, стр. 55-59.

[2] *Выше*, стр. 119-122.

[3] В "*Эстетике*", I, глава xvii.

[4] См. Приложение III.

[5] В дальнейшем будет полезно привлечь внимание здесь, в примечании, к уже упомянутому различию между историей практики в политике и в этике, потому что только так можно устранить расхождения, пронизывающие историографию, между политической историей или историей государств и историей человечества или цивилизации, особенно начиная с восемнадцатого века и далее. В Германии это один из элементов запутанных дебатов между *Geschichte* и *Kulturgeschichte*, и иногда его описывают как конфликт между французской историографией (Вольтер и его последователи), или *историей цивилизации*, и германской (Мезер и его последователи), или историей государства. Одна сторона поглотила бы и подчинила историю культуры или социальную историю истории государства, другая поступила бы наоборот; и эклектики, как обычно, мало что зная об этом, поместили бы одно рядом с другим, инертными, историю политики и историю цивилизации, разрушив таким образом единство истории. Истина заключается в том, что политическая история и история цивилизации имеют такие же отношения друг к другу в практической области, как отношения между историей поэзии или искусства и историей философии или мысли в теоретической области. Они соответствуют двум вечным моментам духа — моменту чистой воли, или экономическому моменту, и моменту этической воли. Следовательно, мы также видим, почему некоторых всегда будет привлекать скорее одна, чем другая форма истории: в зависимости от того, движимы ли они главным образом политическими или главным образом моральными интересами.

ПРИЛОЖЕНИЕ III

ФИЛОСОФИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ

Установив единство философии и историографии и показав, что разделение между ними имеет лишь литературную и дидактическую ценность, поскольку оно основано на возможности выдвигать на передний план словесного изложения то один, то другой из двух диалектических элементов этого единства, хорошо бы совершенно прояснить, какова истинная цель трактатов, носящих традиционное название философской "теории" или "системы": к чему (одним словом) *может быть сведена философия*.

Философия, вследствие нового отношения, в которое она была поставлена, с необходимостью не может быть ничем иным, как *методологическим моментом историографии*: размытием категорий, конституирующих исторические суждения, или концепций, которые направляют историческую интерпретацию. И поскольку историография имеет своим содержанием конкретную жизнь духа, и эта жизнь есть жизнь воображения и мысли, действия и морали (или чего-то еще, если можно думать о чем-то другом), и в этом разнообразии своих форм она всегда остается единой, размытие происходит в различении эстетики и логики, экономики и этики, объединяя и растворяя их все в философии духа. Если философская проблема оказывается совершенно бесплодной для исторического суждения, у нас есть доказательство того, что такая проблема бесполезна, плохо сформулирована и в действительности не существует. Если решение проблемы, то есть философского положения, вместо того, чтобы сделать историю более понятной, оставляет ее неясной или смешивает с другими, или перескакивает через нее и легкомысленно осуждает или отрицает ее, мы имеем доказательство того, что такое положение и философия, с которой оно связано, произвольны, хотя они могут сохранять интерес в других отношениях, как проявление чувства или воображения.

Определение философии как "методологии" поначалу не освобождено от сомнений даже со стороны того, кто готов в целом принять тенденцию, которую оно представляет; потому что философия и методология - термины, часто противопоставляемые, и философия, ведущая к методологии, склонна быть запятнанной эмпиризмом. Но, безусловно, методология, о которой мы здесь говорим, вовсе не эмпирическая; на самом деле, она появляется только для того, чтобы исправить и заменить эмпирическую методологию профессиональных историков и других подобных специалистов во всей той большей ее части, где это истинная и надлежащая, хотя и ущербная, попытка философского решения теоретических проблем, возникающих при изучении истории, или философской методологии и философии как методологии.

Если, однако, вышеупомянутый спор будет разрешен сразу же после изложения, этого нельзя сказать о другом, где наша позиция оказывается противоположной широко распространенной и древней концепции философии как разгадки тайны вселенной, познания предельной реальности, раскрытия мира ноуменов, который считается находящимся за пределами мира явлений, в котором мы движемся в обычной жизни и в котором также движется история. Здесь не место излагать историю этой идеи; но мы должны, по крайней мере, сказать, что ее происхождение религиозно или мифологически, и что она сохранялась даже среди тех философов, которые наиболее успешно направляли мысль к нашей земле как единственной реальности и положили начало новой философии как методологии суждения или исторического познания. Это сохранилось у Канта, который признал это пределом своей

критики; это сохранилось у Гегеля, который оформил свои тонкие исследования в области логики и философии духа в своего рода мифологию Идеи.

Тем не менее, разнообразие двух концепций проявлялось во все возрастающем соотношении, находя выражение в различных формулах девятнадцатого века, таких как *психология против метафизики*, философия *опыта и имманентности*, *априоризм* против *трансцендентальной философии*, *позитивизм* против *идеализма*; и хотя полемика, как правило, велась плохо, выходила за рамки дозволенного и заканчивалась бессознательным принятием той самой метафизики, трансцендентности и априорности, того самого абстрактного идеализма, с которым она намеревалась бороться, настроение это вдохновляло на то, что это было законно. И философия методологии сделала это своим собственным, боролась с тем же противником лучшим оружием, безусловно, настаивала на психологическом взгляде, но спекулятивном психологическом взгляде, имманентном истории, но диалектически имманентном, отличающемся от позитивизма тем, что, хотя последний делал необходимым случайное, он делал случайное необходимым, утверждая таким образом право мысли на гегемонию. Такая философия есть просто философия как история (и, следовательно, история как философия) и определение философского момента в чисто категориальном и методологическом моменте.

Большая сила этой концепции в отношении противоположного, превосходства философии как *методологии* над философией как *метафизикой*, проявляется в способности первой разрешать проблемы последней, критикуя их и указывая на их происхождение. Метафизика, с другой стороны, неспособна решить не только проблемы методологии, но даже свои собственные проблемы, не прибегая к фантастическому и произвольному. Таким образом, вопросы о реальности внешнего мира, о душевной субстанции, о непознаваемом, о дуализмах и антитезисах и так далее исчезли в гносеологических доктринах, которые заменили лучшие концепции, которыми мы раньше обладали относительно логики наук, объясняя эти вопросы как вечно возрождающиеся аспекты диалектики или феноменологии знания.

Однако взгляд на философию как на метафизику настолько укоренился и настолько живуч, что неудивительно, что он все еще подает какие-то признаки жизни в умах тех, кто освободился от него в целом, но не приложил усилий к искоренению его во всех частностях и не закрыл все двери, через которые оно может вернуться более или менее неожиданным образом. И если мы редко обнаруживаем, что это открыто и непосредственно проявляется сейчас, мы все же можем различать или подозревать это в том или ином из его аспектов или установок, сохраняющихся подобно извилинам ума или бессознательным предубеждениям, которые угрожают вернуть философию как методологию на ложный путь и подготовить возвращение, хотя и на короткий период, метафизики, которая была вытеснена.

Мне кажется уместным привести здесь четкое изложение некоторых из этих предубеждений, тенденций и привычек, указав на ошибки, которые они содержат и влекут за собой.

Прежде всего, из пережитков прошлого, которые все еще распространены, возникает взгляд на философию как на фундаментальную проблему, требующую решения. Итак, концепция фундаментальной проблемы внутренне расходится с концепцией философии как истории и с трактовкой философии как методологии истории, которая постулирует и не может поступать иначе, чем постулировать, *бесконечность* философских проблем, все из которых, безусловно, связаны друг с другом, но ни одна из которых не может считаться фундаментальной, по той же причине, что ни одна отдельная часть организма не является основой всех остальных, но

каждая из них, в свою очередь, является основой и обоснована. Если, действительно, методология берет суть своих проблем из истории, истории в ее самой скромной, но конкретной форме истории нас самих, каждого из нас как личности, это показывает нам, что мы переходим от одной к другой конкретной философской проблеме по мере того, как мы ее проживаем, и что та или иная группа или класс проблем занимают особое место или представляют для нас особый интерес, в зависимости от эпох нашей жизни. И мы обнаруживаем то же самое, если посмотрим на более широкое, но менее определенное зрелище, которое представляет собой уже упомянутая общая история философии, то есть на то, что в зависимости от времени и народов философские проблемы, относящиеся иногда к морали, иногда к политике, религии или к естественным наукам и математике, в свою очередь, одерживают верх. Каждая конкретная философская проблема была проблемой всей философии, либо открыто, либо путем умозаключений, но мы никогда не сталкивались с *общей проблемой философии*, из-за подразумеваемого при этом противоречия. И если таковой действительно существует (а это определенно так кажется), то на самом деле это вопрос видимости, поскольку современная философия, пришедшая к нам из Средневековья и получившая развитие в ходе религиозной борьбы эпохи Возрождения, сохранила сильный отпечаток *теологии* в своей дидактической форме не меньше, чем в психологическом настрое большей части тех, кто ею увлекается. Отсюда возникает фундаментальная и почти уникальная важность, узурпированная проблемой мышления и бытия, которая, в конце концов, была не чем иным, как старой проблемой этого мира и загробного, земли и небес в критической и гносеологической форме. Но те, кто разрушил или кто инициировал разрушение небес и потустороннего мира, а также трансцендентальной философии с помощью имманентной философии, начали в тот же момент разрушать концепцию фундаментальной проблемы, хотя и не осознавали этого полностью (ибо мы сказали выше, что они оставались скованными философией Вещи в Себе или Мифологией Идеи). Эта проблема по праву была фундаментальной для религиозных духов, которые считали, что все интеллектуальное и практическое господство в мире - ничто, если они не спасли свои собственные души или свои собственные мысли в другом мире, в знании мира ноуменов и реальности. Но таким ему не суждено было остаться для философов, отныне ограниченных только миром или природой, у которой нет ни оболочки, ни ядра, а все состоит из куска. Что произошло бы, если бы мы возобновили веру в фундаментальную проблему, доминирующую над всеми остальными? Остальные проблемы пришлось бы либо рассматривать как зависящие от нее и, следовательно, решаемые с ее помощью, либо как проблемы уже не философские, а эмпирические. Иными словами, все проблемы, которые каждый день возникают заново в науке и жизни, утратили бы свою ценность, либо превратившись в тавтологию фундаментального решения, либо перейдя к эмпирическому лечению. Таким образом, вновь возникло бы различие между философией и методологией, между метафизикой и философией духа, причем первая была бы трансцендентальной по отношению ко второй, вторая - афилософской по отношению к первой.

Другая точка зрения, вытекающая из старой метафизической концепции функции философии, приводит к отказу от различий в пользу *единства*, таким образом, соответствуя теологической концепции о том, что все различия объединяются поглощенностью Богом, и религиозной точке зрения, которая забывает о мире и его потребностях в видении Бога. Из этого вытекает предрасположенность, которую можно описать как нечто среднее между безразличием, сговорчивостью или слабостью в отношении конкретных проблем, и почти неявно

возобновляется пагубная доктрина о двойной способности, то есть об интеллектуальной интуиции или другой высшей познавательной способности, свойственной философу и ведущей к видению истинной реальности, и о критике или мышлении, склонных интересоваться случайным и, следовательно, значительно уступающих в степени и свободных действовать с отсутствием спекулятивной строгости, недопустимой в другом. Такой настрой привел к наихудшим возможным последствиям в философских трактатах гегелевской школы, где ученики (в отличие от учителя), как правило, свидетельствовали о том, что они лишь мало размышляли или вообще не размышляли о проблемах различных духовных форм, свободно принимая вульгарные мнения относительно них или занимаясь ими с безразличием людей, уверенных в главном, и поэтому безжалостно резали и калечили их, чтобы со всей поспешностью заставить их следовать своим заранее установленным схемам, избавляясь таким образом от трудностей посредством этого иллюзорного устройства. Отсюда пустота и утомительность их философий, из которых историк или человек, чье внимание направлено на понимание частного и конкретики, не смог почерпнуть ничего, что могло бы быть ему полезно для направления его собственных исследований и для более четкого формулирования его собственных суждений. И поскольку мифология идеи вновь появилась в позитивизме как мифология эволюции, здесь тоже частные проблемы (которые на самом деле являются единственными философскими проблемами) получили лишь схематичную и пустую трактовку и вообще не продвинулись вперед. Философия как история и методология истории восстанавливает честь добродетели проницательности, которую теологический унитаризм метафизики имел тенденцию обесценивать: проницательности, которая прозаична, но сурова, трудолюбива, но плодovitа, которая иногда принимает несимпатичный аспект схоластики и педантизма, но также полезна в этом аспекте, как и любая дисциплина, и утверждает, что пренебрежение различием ради единства также глубоко противоречит концепции философии как истории.

Третья тенденция (прошу позволить мне продолжить перечисление различных сторон одной и той же ментальной установки по соображениям удобства), третья тенденция также стремится к *окончательной* философии, не изученной историческим фактом, что ни одна философия никогда не была окончательной или не устанавливала предел мышлению, или никогда не была полностью убеждена в том, что постоянное изменение философии в соответствии с миром, который постоянно меняется, ни в коем случае не является недостатком, но является самой природой мысли и реальности. Или, скорее, такое учение и положение, которое следует за ним, не отвергаются полностью, и их заставляют поверить, что дух, постоянно совершенствуясь в самом себе, порождает мысли и системы, которые всегда новы. Но поскольку они сохранили предпосылку фундаментальной проблемы, которая (как мы уже говорили) по существу состоит только из древней проблемы религии, и каждая четко определенная проблема подразумевает единственное решение, данное решение "фундаментальной проблемы", естественно, претендует на то, чтобы быть окончательным решением проблемы самой философии. Новое решение не могло бы появиться без новой проблемы (в силу логического единства проблемы и решения); но эта проблема, которая превосходит все остальные, напротив, является единственной. Таким образом, окончательная философия, предполагаемая в концепции фундаментальной проблемы, расходится с историческим опытом, и более непримиримо, потому что более очевидно логичным образом, с философией как историей, которая, признавая бесконечные проблемы, отрицает притязания и ожидания окончательной философии. Каждая философия определена в отношении проблемы, которую она решает, но не в отношении той, которая возникает сразу после первой, и не в отношении других проблем, которые возникнут в

результате решения этой. Закрывать сериал означало бы обратиться от философии к религии и упокоиться в Боге.

Действительно, четвертое предубеждение, к изложению которого мы сейчас переходим и которое связано с предыдущим и, вместе со всем предшествующим, с теологической природой старой метафизики, касается *фигуры философа*, как Будды или Пробужденного, который считает себя выше других (и самого себя в моменты, когда он не философ), потому что он считает себя свободным от человеческих страстей, иллюзий и волнений посредством философии. Так обстоит дело с верующим, который сосредоточивает свой ум на Боге и избавляется от земных забот, подобно влюбленному, который чувствует себя благословенным в обладании возлюбленной и бросает вызов всему миру. Но мир вскоре мстит и верующему, и влюбленному и не преминет настоять на своих правах. Такая иллюзия невозможна для историка-философа, который отличается от других тем, что чувствует себя непреодолимо вовлеченным в ход истории одновременно как субъект и объект, и который поэтому вынужден отрицать счастье, как он отрицает любую другую абстракцию (потому что, как было хорошо сказано, *счастье есть противоположность ощущению жизни*), и принимать жизнь такой, какая она есть, как радость, которая побеждает печаль и постоянно порождает новые печали и новые неустойчивые радости. А история, которую он считает единственной истиной, - это работа неустанной мысли, которая обуславливает практическую работу, как практическая работа обуславливает новую работу мысли. Таким образом, первенство, ранее приписывавшееся созерцательной жизни, теперь переносится не на активную жизнь, а на жизнь в ее целостности, которая является одновременно мыслью и действием. И каждый человек - философ (в своем кругу, каким бы широким или узким он ни казался), и каждый философ - это человек, неразрывно связанный с условиями человеческой жизни, выйти за пределы которых никому не дано. Мистический или апокалиптический философ греко-римского упадка вполне мог отделить себя от мира: великие мыслители, такие как Гегель, положившие начало эпохе современной философии, хотя и отрицали первенство абстрактной созерцательной жизни, были склонны возвращаться к ошибочной вере в это превосходство и представлять сферу абсолютного духа, процесс освобождения через искусство, религию и философию как средство достижения этого; но некогда возвышенная фигура философа, благословенного абсолютом, когда мы пытаемся возродить ее в этом современном мире. из наших, приобретает оттенок комизма. Верно, что у сатиры сейчас очень мало материала для применения, и она сводится к нацеливанию своих стрел на "профессоров философии" (в соответствии с типом философа, созданным современными университетами, который частично является наследником "магистра теологии" средневековья): против профессоров, то есть в той степени, в какой они продолжают механически повторять абстрактные общие положения и кажутся равнодушными к страстям и проблемам, которые давят на них со всех сторон, и тщетно требуют более конкретного и актуального обращения. Но функции и социальная фигура философа глубоко изменились, и мы не говорили, что образ жизни "профессоров философии" также не изменится в свою очередь — то есть, что способ преподавания философии в университетах и школах не находится на грани кризиса, который устранил последние остатки средневековой моды на формалистическое философствование. Значительный прогресс философской культуры должен привести к такому результату: все изучающие человеческие дела, юристы, экономисты, моралисты, литераторы — другими словами, все изучающие исторические вопросы — должны стать сознательными и дисциплинированными философами, и что, таким образом, философ в целом, *purus philosophus*, не должен находить для себя места

среди профессиональных характеристик знания. С исчезновением философа "вообще" исчез бы и последний социальный след телеолога или метафизика, а также Будды или Пробужденного.

Существует также предубеждение, которое в некоторой степени определяет характер культуры изучающих философию. Они привыкли обращаться почти исключительно к книгам философов, более того, философов "вообще", создателей метафизических систем, точно так же, как изучающий теологию формировал себя на основе священных текстов. Этот метод культуры, который совершенно последователен, когда исходят из предпосылки фундаментальной или единственной проблемы, для решения которой необходимо знать различные расходящиеся и прогрессивные решения, которые были предприняты, совершенно непоследователен и неадекватен в случае исторической и имманентной философии, которая черпает свой материал из всех самых разнообразных впечатлений от жизни и из всех интуиций и размышлений о жизни. Эта форма культуры является причиной сухости подхода к определенным частным проблемам, для решения которых необходим постоянный контакт с повседневным опытом (искусство и художественная критика для эстетики, политика, экономика, судебные процессы для философии прав, позитивные и математические науки для гносеологии наук и так далее). Этому также обязана сухость обращения с самими теми разделами философии, которые традиционно считаются составляющими "общую философию", поскольку они тоже берут свое начало в жизни, и мы должны вернуть их к жизни, если хотим дать удовлетворительную интерпретацию их положений; мы должны снова погрузить их в жизнь, чтобы развить их и найти в них новые аспекты. *Вся история* является основой философии как истории, и ограничить ее основу только *историей философии* и "общей" или "метафизической" философии невозможно, разве что бессознательно придерживаясь старой идеи философии не как методологии, а как метафизики, что является пятым из перечисленных нами предрассудков.

Это перечисление можно как продлить, так и закончить упоминанием шестого предубеждения, относящегося к *философскому изложению*. В силу этого ожидается, что философия будет иметь либо архитектурную форму, как если бы это был храм, посвященный Вечному, либо теплую поэтическую форму, как если бы это был гимн Вечному. Но эти формы были частью старого содержания, и теперь эта форма изменилась. Философия показывает себя скорее как размывание категорий исторической интерпретации, чем как грандиозная архитектура храма или священного гимна, исполняемого по общепринятым правилам. Философия - это дискуссия, полемика, строгое дидактическое изложение, которое, безусловно, окрашено чувствами автора, как и любая другая литературная форма, способная также иногда повышать голос (или, с другой стороны, становиться легкой и игривой, в зависимости от обстоятельств), но не вынужденная соблюдать правила, которые, как представляется, соответствуют теологическому или религиозному содержанию. Философия, рассматриваемая как методология, привела, так сказать, к переходу философского изложения от поэзии к прозе.

Все предубеждения, привычки и тенденции, которые я вкратце описал, должны, по моему мнению, быть тщательно выисканы и устранены, поскольку именно они мешают философии принять форму и развиваться в том режиме, который подходит и адекватен сознанию единства с историей, которого она достигла. Если мы просто посмотрим на огромное количество психологических наблюдений и моральных сомнений, накопленных в течение девятнадцатого века поэзией, художественной литературой и драматургией, этими голосами нашего общества, и примем во внимание, что по большей части это остается без критической обработки, то

можно составить некоторое представление об огромном объеме работы, которую предстоит выполнить философии. И если, с другой стороны, мы наблюдаем множество тревожных вопросов, которые повсюду подняла великая европейская война — о государстве, об истории, о правах, о функциях различных народов, о цивилизации, культуре и варварстве, о науке, искусстве, религии, о цели и идеале жизни и так далее, — мы осознаем долг философов выйти из теолого-метафизического круга, в котором они остаются ограниченными, даже когда отказываются слышать о теологии и метафизике. Ибо, несмотря на их протесты и несмотря на новую концепцию, принятую и исповедуемую ими, они действительно остаются интеллектуально и духовно привязанными к старым идеям.

Даже сама история философии до сих пор обновлялась лишь в малой степени в соответствии с новой концепцией философии. Эта новая концепция призывает нас обратить наше внимание на мысли и мыслителей, долгое время игнорировавшихся или отодвинутых на второй план и не считавшихся настоящими философами, потому что они не рассматривали непосредственно "фундаментальную проблему" философии или великую науку, но были заняты "частными проблемами". Этим частным проблемам, однако, было суждено в конечном итоге привести к изменению взгляда на "общую проблему", которая, как оказалось, сама была низведена до ранга "частной" проблемы. Это просто результат предубеждения - смотреть на Макиавелли, который выдвинул концепцию современного государства, на Бальтазара Грасиана, который исследовал вопрос об остроте практических вопросов, на Паскаля, который критиковал дух иезуитизма, на Вико, который обновил все науки о духе, или на Хаманна, с его острым чувством ценности традиции, как на второстепенных философов, я не говорю, по сравнению с каким-нибудь малооригинальным метафизиком, но даже по сравнению с Декартом или Спинозой, которые занимались *другими философскими науками*. но не проблемы *высшего* уровня. Схематичная и бескровная история философии соответствовала, по сути, философии "фундаментальной проблемы". Гораздо более богатой, разнообразной и гибкой философии должна соответствовать философия как методология, которая считает философией не только то, что относится к проблемам имманентности, трансцендентности, этого и загробного мира, но и все, что было полезно для увеличения наследия руководящих концепций, понимания актуальной истории и формирования реальности мышления, в которой мы живем.

ЧАСТЬ II

К ИСТОРИИ ИСТОРИОГРАФИИ

Я

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ

У нас есть много работ, относящихся к истории историографии, как специальных, посвященных отдельным авторам, так и более или менее общих, посвященных группам авторов (истории историографии, ограниченной одним народом и определенным периодом, или вообще "универсальные" истории). У нас есть не только библиографические работы и труды эрудиции, но и критика, в том числе превосходная, особенно в случае немецкой научной литературы,

которая всегда наиболее бдительно следит за тем, чтобы не оставить неисследованным ни один уголок или трещинка в царстве знания. Поэтому в мои планы не может входить рассмотрение темы с ее основ, но я предлагаю сделать своего рода приложение или критическую аннотацию к собранию книг и эссе, которые я прочитал по этому поводу. Я не буду говорить, что это все или даже что все они имеют какое-либо значение, но их, безусловно, значительное число. Посредством этого примечания я попытаюсь, с одной стороны, точным образом и в соответствии с объясненными принципами установить метод такой истории, относительно которого, как я замечаю, все еще существуют путаница и недоумение, даже среди лучших, которые приводят к ошибкам в суждениях или, по крайней мере, в плане, а с другой стороны, я попытаюсь кратко обрисовать основные периоды, как с целью иллюстрации установленного метода, так и, так сказать, исторической иллюстрации концепций, изложенных на предыдущих теоретических страницах, которые в противном случае могли бы кое-где сохранить нечто от абстрактный вид.

Начиная с методических разграничений, я прежде всего отмечу, что в истории историографии как таковой исторические труды нельзя рассматривать с точки зрения, присущей *истории литературы*, то есть как выражение индивидуальных чувств, как формы искусства. Несомненно, они также являются таковыми и имеют полное право составлять часть истории литературы, как трактаты и системы философов, сочинения Платона и Аристотеля, Бруно, Лейбница и Гегеля; но в данном случае и те, и другие рассматриваются не как произведения истории и философии, а как произведения литературы и поэзии; и эмпирическая шкала ценностей, которые составляют различные способы истории в случае одних и тех же авторов, различна, потому что в истории литературы место Платона всегда будет более значительным, чем место выдающегося писателя. Аристотель, Бруно, а не Лейбниц, из-за большего количества страсти и большего богатства художественных проблем, содержащихся в первом из каждой пары. Тот факт, что во многих томах по истории литературы такого разнообразия трактовок не наблюдается, и об историках говорят исторически, а не литературно, а о философах скорее философски, чем литературно, объясняется заменой в таких работах бессвязной компиляции работой, которая является должным образом критической и научной. Но различие между этими двумя аспектами важно еще и по той причине, что ошибочные суждения, похвалы и порицания, равно как и необоснованные, склонны появляться из-за небрежного переноса шкалы ценностей из одной истории в другую. Слабое уважение, которым пользовался Полибий в древности и некоторое время после, потому что "он писал плохо" по сравнению с величием Ливия или эмоциональной насыщенностью Тацита, является примером этого, как и чрезмерная похвала, расточаемая в Италии некоторым историкам, которые были не более чем корректными и элегантными авторами прозы по сравнению с другими, которые были небрежными и грубыми по форме, но серьезными учениками. Ульрисси, [\[1\]](#) в своей юношеской книге по древней историографии, которая, несмотря на свою тяжеловесность и многословие изложения, имеет большие достоинства, после обсуждения "научной ценности" этой историографии, также много говорится о "художественной ценности"; но оставляя в стороне то, что произвольного можно найти в некоторых законах, которые он применяет к историографии как искусству, в соответствии с эстетическими идеями своего времени, очевидно, что вторая тема, которую он рассматривает, не сливается с первой и лишь соседствует с ней точно так же, как разделы работ, посвященные историческому методу, не связаны, а просто соседствуют, и, изучив по-своему формирование исторической мысли, сбор материалов или "эвристику" вплоть до окончательного "понимания", начинают обсуждать форму "изложения" и при этом, сами того не

осознавая, продолжают метод риторических трактатов. об историческом искусстве, сочиненном в эпоху Возрождения. Их главный представитель - Воссюс (1623). Мы не можем воздержаться от того, чтобы иногда упоминать литературную форму работ историков или присваивать их лавры произведениям замечательной литературной ценности, отмечая при этом их неудовлетворительные историографические методы; но затрагивать здесь и там, обсуждать, характеризовать, исключать имеет второстепенное значение и не входит в надлежащую функцию историографии, целью которой является *развитие историографической мысли*.

Различие между этой историей и историей *филологии* или *эрудиции* менее очевидно, но не менее несомненно, всегда, будь оно хорошо понято, в объясненном смысле различия, которое не является разделением. Это предупреждение следует понимать в отношении других исключений, которые мы собираемся ввести, без того, чтобы мы были обязаны повторять его на каждом шагу; ибо связь между историей и филологией неоспорима, не менее чем связь между историей и искусством или историей и практической жизнью. Но это не мешает филологии самой по себе быть сбором, перегруппировкой, очищением материала, а не историей. Благодаря этому качеству она является частью скорее истории культуры, чем истории мысли. Было бы невозможно отделить это от истории библиотек, архивов, музеев, университетов, семинарий, *школ искусств*, академических и редакционных предприятий, а также от других учреждений и процессов исключительно практического характера. Следовательно, Фютер был прав, исключив из своей темы в своей недавней работе по истории современной историографии[2] "историю чисто филологических исследований и критики". Это не помешало ему при необходимости придавать значение школе Бьондо или школе Маурини, а также совершенствованию метода поиска источников, достигнутого немецкой школой в девятнадцатом веке. Путаница и недостаток развития, наблюдаемые в старой и солидной работе Вахлера[3] возможно, из-за того, что он не смог провести это различие, к которому также можно с пользой прибегнуть в другом месте. Работа Вахлера, озаглавленная и задуманная как "история исследований и исторического искусства от эпохи Возрождения литературы в Европе и далее", завершилась тем, что приобрела вид репертуара или библиографического каталога.

Препятствия, с которыми сталкивается различие между историей историографии и *практическими тенденциями*, или тенденциями *социального и политического духа*, более сложны. Они действительно включаются в работы историков или, по крайней мере, оставляют свой след в них; но именно потому, что мы с трудом можем уловить демаркационную линию, необходимо сделать ее предельно ясной. Такие тенденции, такой социальный и политический дух относятся скорее к делу, чем к теоретической форме истории; это не столько историография, сколько история в действии и в ее *начале*. Макиавелли - историк в той мере, в какой он пытается понять ход событий; он политик или, по крайней мере, публицист, когда он считает своим идеалом принца, основателя сильного национального государства, и желает этого, отражая это в своей истории. Эта история, поскольку она изображает этот идеал, а также вдохновение и учение, которые его сопровождают, то тут, то там становится басней (*fabula docet*). Таким образом, Макиавелли принадлежит частично истории мысли эпохи Возрождения и частично истории практики эпохи Возрождения. Это происходит не только в политической и социальной историографии, но и в литературе и искусстве, потому что, возможно, в мире нет критика, каким бы непредвзятым и широким в своих идеях он ни был, который не проявлял бы тенденций в направлении литературного обновления своей эпохи вместе со своими реальными суждениями и реконструкциями. Теперь в той мере, в какой он делает это, даже если это в той же книге, на той же странице или в тот же период, он уже не критик, а практический реформатор

искусства. Только в одной области истории такое мирное сопровождение интерпретаций и устремлений невозможно — в истории философии, потому что, когда, как здесь, существует различие между исторической интерпретацией и тенденцией философа, это различие выявляет недостаточность самой интерпретации: другими словами, если теория историка философии находится в состоянии войны с теориями, на основе которых он утверждает, что излагает историю, его теория должна быть ложной только потому, что она не помогает оправдать историю теорий. Но это исключение не отменяет различия в других областях; более того, оно подтверждает его и не является исключением в эмпирическом смысле, каким оно кажется: мысль отличает себя от чувства и воли, но она не отличается от самой себя именно потому, что это принцип различия. Методологическим следствием этого различия между историей историографии и историей практических тенденций является то, что введение в первую соображений, относящихся ко второй, следует считать ошибочным. Здесь, я думаю, Фютер в некоторой степени согрешил в книге, на которую я уже ссылался, где он делит свой материал на гуманистический, политический, партийный, имперский, партикуляристский, протестантский, католический, иезуитский, иллюминистский, романтический, эрудированный, лирико-субъективный, национальный, государственно-патриотический, историографический и тому подобное. Только некоторые из вышеперечисленных разделов относятся к историографическим концепциям или могут быть должным образом сведены к ним, в то время как большинство относится к социальной и политической жизни. Отсюда отсутствие разумной организации, которое мы наблюдаем в этой книге, которая, однако, такая живая и остроумная: ее разделы следуют друг за другом без достаточной логики, непрерывности и необходимости, и не являются результатом единой мысли, которая их устанавливает и развивается на их основе. Если, с другой стороны, исключить подлинно историографические фрагменты, которые смешались с ней, то то, что осталось, безусловно, можно было бы организовать, но как социальную и политическую историю, а не как историографию, потому что к работам историков обращались бы только как к документам, отражающим тенденции времени, в которое они были написаны. Макиавелли, например, (если использовать тот же пример) фигурировал бы там как итальянский патриот и защитник абсолютной власти, в то время как Вико (гораздо более выдающийся историк, чем Макиавелли) не смог бы появиться вообще или вряд ли появился бы вообще, потому что его связь с политической жизнью своего времени была отдаленной и общей.

То, что я излагал, можно продолжить, сказав, что история историографии не является ни *литературной* историей, ни историей культурных, социальных, политических и моральных деяний, которые носят *практический* характер, но что она, безусловно, является всем этим в силу неразрывного единства истории, хотя при этом *акцент* падает не на практические факты, а скорее на *историографическую мысль*, которая является ее надлежащим предметом.

Указав или напомнив об этих различиях, которыми, как мы видели, иногда пренебрегают с пагубными последствиями, мы должны теперь предостеречь от других различий, используемых без рациональной основы, которые скорее затуманивают и тревожат историю историографии, чем проливают на нее свет.

Фютер (я цитирую его снова, хотя ошибка ему не свойственна) заявляет, что он рассматривал в своей книге *историографические теории* и *исторический метод* только в той мере, в какой они, по-видимому, оказали влияние на реальную историографию. История историчности (здесь приводится обоснование метода, которому он следовал) так же мало относится к истории

историографии, как история драматических теорий - к истории драмы. Доказательством этого он считает тот факт, что теория и практика часто идут разными путями, как, например, у Лопе де Веги, чья теория драмы и собственно драматическая работа были двумя разными вещами, до такой степени, что об испанском драматурге было сказано, что, хотя он благоговел перед поэтическим искусством, когда он садился сочинять, "он запирает правильные правила под семью ключами". Этот аргумент, без сомнения, благовиден, и я сам когда-то соблазнялся им; но он ошибочен, как я понял, когда обдумал его еще раз, и теперь я утверждаю, что это ошибка, со всей убежденностью и авторитетом человека, который критикует ошибку, когда-то совершенную им самим. Этот аргумент основан на ложной аналогии между производством искусства и производством истории. Искусство, которое является работой воображения, можно хорошо отличить от теории искусства, которая является работой рефлексии; художественный гений порождает первое, спекулятивный интеллект - второе, и с художниками часто случается, что спекулятивный интеллект уступает их гениальности, так что они делают одно, а говорят другое, или говорят одно, а делают другое, и их невозможно обвинить в логической непоследовательности, потому что непоследовательность возникает между двумя противоречивыми мыслями, но никогда между мыслью и актом воображения. Но история и теория истории - это оба произведения мысли, связанные друг с другом точно так же, как мысль связана с самой собой, поскольку они едины. Таким образом, ни один историк не обладает в более или менее рефлексивной форме своей теорией истории, потому что, не придавая этому особого значения, каждый историк имплицитно или эксплицитно ведет полемику против других историков (против других "версий" и "суждений" о факте), и как он вообще мог бы вести полемику или критиковать других, если бы сам не обладал концепцией того, что такое история и какой она должна быть, к которой можно отнести теорию истории? Художник, с другой стороны, в той мере, в какой он художник, не полемизирует и не критикует, а формирует. Вполне может случиться, что излагается ошибочная теория историографии, в то время как, напротив, история в том виде, в каком она изложена, может оказаться хорошо сконструированной. Это, конечно, бессвязно, но так бывает ни больше, ни меньше, чем когда в одной отрасли историографии наблюдается прогресс, в то время как в другой наблюдается отсталость. Напротив, может получиться превосходная теория истории, в которой сама история плоха; но точно так же в одной области историографии есть понимание и стремление к лучшему методу, в то время как во всех других областях наблюдается приверженность старым методам. История историографии - это история исторической мысли; и здесь невозможно отличить теорию истории от самой истории.

Другое исключение, которое, как заявляет Фютер, он сделал, касается *философии истории*. Он не приводит причин для этого, но позволяет это понять, поскольку он, очевидно, считает, что философии истории не обладают чисто научным характером и им недостает истины. Но не только то, что называется "философией истории", является ошибочными концепциями истории, но и противостоящие им натуралистические или детерминистские концепции, а также все различные формы псевдоистории, которые были описаны выше, - история филологии, история поэзии, история риторики. Я не нахожу, что он исключил их из своей истории, так же как он действительно исключил теологическую и трансцендентальную концепцию истории (философию истории); более того, он постоянно ссылается на это. Справедливость и логика настаивали бы на том, чтобы исключались все или ничего — все действительно исключалось, а не только на словах. Но исключать их все, можно сказать, было бы совсем неразумно, потому что как вообще можно было бы рассказывать историю истории в такой пустоте? Что это за

история, как не борьба научной историографии с неадекватными научными формулами? Конечно, первый является главным действующим лицом, но как можно представить драму с главным героем, у которого нет антагонистов? И даже если историческую филологию не рассматривать напрямую, а отсылать обратно к филологии, если историю поэзии отсылать обратно к литературе, риторическую или практическую - к социальной и политической истории, тем не менее было бы необходимо всегда принимать во внимание преобразование, которое часто происходит из этих различных ментальных конструкций в утверждения реальности, принимаемые в обмен на истинные и надлежащие истории и придающие им ценность. В этом смысле они, в свою очередь, становятся *детерминистскими* или *трансцендентальными* концепциями истории, и обе они являются логическими или нелогичными репрезентациями всех остальных, и в конечном итоге становятся диалектически эквивалентными друг другу и всегда находятся перед глазами историка, потому что постоянное условие и постоянный признак прогресса исторической мысли заключаются в их движении, которое переходит от трансцендентности или ложной имманентности к чистой имманентности, чтобы вернуться к ним и войти в более глубокую концепцию имманентности. Следовательно, исключение философии истории из истории историографии не представляется мне оправданным по той же причине, по какой представляется неоправданным исключение из нее историографических теорий, которые являются сознанием, которое историография приобретает сама по себе: из-за их однородности, я говорю, из-за их тождества с историей, в которой они не образуют случайных ингредиентов или материальных элементов, но составляют саму суть. Доказательство этого можно найти в *"Исторической философии Франции"* Флинта. Он исходит из предположения, которое, возможно, противоположно предположению Фуэте, то есть он трактует философию истории, а не саму историю, но считает невозможным сохранять границы между ними. Таким образом, его трактат, когда искусственные препятствия преодолены, течет как единая река и открывает нашему взору всю историю исторической французской мысли, к которой в равной степени принадлежат Боссюэ и Роллен, Кондорсе и Вольтер, Огюст Конт и Мишле или Токвиль.

На этом этапе, вероятно, возникнут возражения (хотя Фютер и не выдвигает этого возражения, вполне вероятно, что оно присутствует в глубине его сознания), что в истории историографии желательна не столько история *исторической мысли*, сколько история *истории* в конкретном: *Фиорентинской истории* Макиавелли, *Сикля Людовика XIV* Вольтера или *исторического романа* Нибура: это была бы всеобщая история, в то время как то, что является желаемая - это конкретная история. Но хорошо бы обратить пристальное внимание на смысл такой просьбы и на возможность того, о чем просят. Если я задамся целью написать историю *Истории Фиорентины* Макиавелли, исходя из конкретного материала, с которым она имеет дело, я перепису историю Флоренции, критикуя и дополняя Макиавелли, и таким образом стану, например, Виллари, Дэвидсоном или Сальвемини. Если я задамся целью написать историю материала, использованного в творчестве Вольтера, я буду критиковать Вольтера и обрисую новый *Век Людовика XIV*, как это было сделано, например, Филипсоном. И если я возьмусь за изучение и переосмысление работы Нибура в отношении ее конкретного материала, я стану новым историком Рима, Моммзеном или (если процитировать самых современных авторов) Гектором Паисом или Гаэтано де Санктисом. Но так ли это желательно? Конечно, нет. Но если этого не желать, если не принимать во внимание конкретные материалы этих историй, что еще остается, кроме "способа", которым они были задуманы, "ментальной формы", посредством которой они конструируют свои повествования, а следовательно, и свою теорию и свою историческую "мысль"?

Итак, если признать эту истину (а я не вижу, как ее можно оспорить), то невозможно отвергнуть скрытое следствие, которое, хотя и вызывает у некоторых ощущение парадокса, у нас этого не вызывает, поскольку мы находим его в полном соответствии с концепцией тождества истории с философией, которую мы защищали. Мыслима ли мысль, которая мыслью не является? Допустимо ли проводить различие между *мыслью историка* и *мыслью философа*? Возможно ли, что в мире существуют две разные мысли? Упорствовать в утверждении, что мысль историка мыслит факт, а не теорию, мешает предыдущее допущение, если не что иное: историк всегда мыслит, по крайней мере, как теорию истории, так и исторический факт. Но это признание влечет за собой то, что он рассматривает теорию всех вещей, о которых он повествует, вместе с теорией истории. И действительно, он не мог рассказывать, не понимая их. Фютер превозносит заслуги Винкельмана, который был первым, кто задумал историю не художников, а искусства, чистой духовной деятельности, и Джанноне, который первым попытался создать историю жизни юриспруденции. Но эти писатели добились того прогресса, которого добились, потому что у них была новая и более точная концепция искусства и прав, и если они ошибались в некоторых моментах, то это потому, что они не всегда мыслили эти концепции с одинаковой точностью. Винкельман, например, материализовал духовную деятельность художника, когда выдвинул абстрактный, фиксированный материальный идеал красоты и дал абстрактную историю художественных стилей без учета темпераментов, исторических обстоятельств и индивидуальностей самих художников. Джанноне не смог преодолеть дуализм Церкви и государства. Не вдаваясь в другие слишком частные примеры, с первого взгляда становится очевидным, что античная историография согласуется с античной концепцией религии, государства, этики и всей реальности в целом; средневековая - с христианской теологией и этикой; историография первой половины девятнадцатого века - с идеалистической и романтической философией, а второй половины - с натуралистической и позитивистской философией. Таким образом, *ex parte historicorum*, невозможно провести различие между исторической и философской мыслью, которые прекрасно сочетаются в повествованиях. Но также нет возможности проводить такое различие *ex parte philosophorum*, потому что, как все знают или, по крайней мере, говорят, каждому периоду присуща своя философия, которая является сознанием этого периода и как таковая является его историей, по крайней мере в зародыше; или, как мы выразились, философия и история совпадают. И если они совпадают, то совпадают также история философии и история историографии: одно не только неотлично от другого, но даже не подчинено другому, ибо все едино с ним.

Историография философии уже начала раскрывать свои объятия, приглашая и принимая работы историков. С каждым днем становится все лучше понятно, что история греческой мысли не будет полной без учета Геродота, Фукидида и Полибия, ни римской мысли без Ливия и Тацита, ни мысли эпохи Возрождения без Макиавелли и Гвиччардини. Оно должно раскрыть их еще шире и принять в свою лоно даже скромных средневековых историографов, которые отмечали *Gesta episcoporum* или *Historiolæ translationum* или *Vitæ sanctorum*, или которые свидетельствуют о христианской вере в меру своих сил и по-своему, это верно, но не меньше, чем великий Августин в меру своих сил. Он должен принимать не только авторов агиографий, но даже туповатых филологов или социологов, которые забавляли нас в течение последних десятилетий и свидетельствуют о кредо позитивизма не иначе, как в своих системах Спенсера или Геккеля. Посредством такого расширения концепций и обогащения материала историография философии окажется в состоянии показать, что философия - это сила, распространяющаяся на протяжении всей жизни, а не частное изобретение и культ

определенных людей-философов, и получит средства, которых до сих пор не хватало для осуществления тесной связи со всем историческим движением.

В свою очередь, история историографии выиграет от слияния, потому что она найдет свои собственные руководящие принципы в философии и с ее помощью станет способной понимать как проблемы истории в целом, так и проблемы различных ее аспектов, таких как история искусства и философии, экономической и моральной жизни. Тщетно искать где-либо другой критерий объяснения. Фютер, который в конце своей книги обращается к новейшей историографии, написанной после 1870 года, различает в ней новое сознание, которое отводит наивысшее место политической и военной власти и знаменует конец старого либерализма, усиление такого сознания посредством дарвиновских теорий, касающихся борьбы за жизнь, влияние более интенсивной экономической и промышленной жизни и большей интенсивности мировой политики, последствия египетских и ориенталистских открытий, которые помогли опровергнуть иллюзию Европы как центра мира, усиление роли Европы в мире. притяжение, осуществляемое теорией рас, и так далее. Эти наблюдения справедливы, но они не достигают сердца и мозга новейшей историографии; они просто вращаются вокруг ее тела. Сердце или мозг - это, как я заметил, натурализм, идеал исторической культуры, вдохновленный естественными науками и подлежащий вдохновению. Это настолько верно, что сам Фютер сжигает несколько крупинок ладана перед этим идолом, вздыхая о форме истории, которая будет прекрасна красотой хорошо сделанной машины, соперничающей с книгой по физике, такой как *Теория тонов* Гельмгольца. Истина заключается в том, что идеал естественных наук, вместо того чтобы быть совершенством, является одним из многих кризисов, через которые прошла и будет проходить историческая мысль. Историческая мысль - это диалектика развития, а ни в коем случае не детерминированное объяснение с помощью причин, которое ничего не объясняет, потому что оно ничего не развивает. Но что бы мы ни думали об этом, несомненно, что натурализм — то есть критика натурализма — сам по себе может дать ключ к разгадке паутины историографии последних десяти лет; те же самые события и исторические движения, перечисленные выше, действовали особым образом, поскольку они постоянно находились в рамках натуралистической мысли.

В остальном ничто не запрещает, и это может даже послужить полезной цели, чтобы история философии и история историографии получали литературную обработку в разных книгах по совершенно практическим причинам, таким, например, как обилие материала и различная подготовка и приобретения, необходимые для обработки различных классов материалов. Но то, что *кажется* разобщенным практической мыслью, *на самом деле* объединяет; и это реальное объединение - это то, что я хотел привить, без педантичной идеи, когда-либо приходившей мне в голову, диктовать правила составления книг, относительно которых желательно оставить всю свободу включения и исключения авторам в соответствии с их различными намерениями.

[1] *Характеристика античной историографии* (Берлин, 1833).

[2] *Geschichte der neueren Historiographie* (München u. Berlin, Oldenburg, 1911).

[3] *Geschichte der historischen Forschung und Kunst seit der Wiederherstellung der literarischen Cultur in Europa* (Göttingen, 1812-20).

После того, что мы сказали о природе периодизации,^[1] обычный обычай, которому я здесь тоже преклоняюсь, начинать историю историографии с истории греков, и с греков пятого или шестого века до Рождества Христова, будет принят за то, чего он действительно стоит, но не следует думать, что мы таким образом намереваемся объявить о начале историографии, ее первое появление в мире, когда, напротив, все, что мы хотим сказать, это то, что наш интерес к исследованию его хода становится более ярким в этот момент. История, как и философия, не имеет исторического начала, а только идеального или метафизического начала, поскольку это деятельность мысли, находящаяся вне времени. С исторической точки зрения, совершенно ясно, что до Геродота, до логографов, даже до Гесиода и Гомера история уже существовала, потому что невозможно представить себе людей, которые так или иначе не думают и не рассказывают о своих деяниях. Это объяснение могло бы показаться излишним, если бы путаница между историческим началом и идеальным началом не привела к воображению о "первом философском шаге", сделанном Фалесом, Зеноном или кем-то еще, посредством которого, как предполагается, был заложен первый камень мышления, поскольку считалось, что посредством мышления был сделан или будет достигнут еще один последний шаг к вершине здания философии. Но Фалеса и Геродота на самом деле следует называть скорее "сыновьями", вызывающими наш интерес к развитию этих дисциплин, чем "отцами" философии и истории, и именно нас эти сыновья приветствуют как своих "отцов". Обычно мы не проявляем особого интереса к тому, что происходило до них или среди людей, более далеких от них с нашей точки зрения, не только потому, что сохранившихся документов, касающихся их, мало, но прежде всего потому, что это формы мышления, которые имеют лишь малую связь с нашими собственными актуальными проблемами.

И с этой точки зрения различие, которое мы установили между историей и филологией, предполагает воздержание от поиска истоков греко-римской историографии посредством составления списков должностных лиц и добавления к ним кратких упоминаний о войнах, трактатах, посольствах из колоний, религиозных празднествах, землетрясениях, наводнениях и тому подобном в *ἱστορίαι* и в *Annales Pontificum*, в архивах и музеях, созданных при храмах, или, действительно, в хронологических гвоздях, прибитых к стенам, о которых говорится автор: Перизоний. Подобные вещи не имеют отношения к историографии и создают прецедент не для нее, а для хроники и филологии, которые впервые зародились не в девятнадцатом или семнадцатом веке, или, во всяком случае, в александрийский период, но принадлежат всем временам, ибо во все времена люди обращали внимание на то, что они помнят, и пытались сохранить такие памятники в неприкосновенности, восстановить и приумножить их. Прецедент истории не может быть чем-то отличным от истории, но является самой историей, поскольку философия является прецедентом философии и жизнью живых. Тем не менее мысль Геродота и логографов действительно соединяется с религиями, мифами, теогониями, космогониями, генеалогиями, а также с легендарными и эпическими сказаниями, которые на самом деле не были поэзией, или были не только поэзией, но и мыслями, то есть метафизикой и историей. Вся позднейшая историография развилась из них в результате диалектического процесса, для которого они послужили предпосылками, то есть смешали концепции, положения о факте и фантазии, а вместе с ними и стимул к лучшему поиску истины и рассеиванию фантазий. Это

рассеяние происходило более быстрыми темпами в то время, которое принято условно считать началом греческой историографии.

В то время мысль покидает мифологическую историю и ее более грубую форму, удивительную или чудесную историю, и входит в земную или человеческую историю - то есть в общую концепцию, которая все еще является нашей, настолько, что выдающийся ныне живущий историк смог предложить труды Фукидида в качестве примера и модели историкам нашего времени. Конечно, этот выход и этот вход не означали для греков полного разрыва с прошлым; и поскольку земная история не могла быть совсем безжизненной в прошлом, поэтому не следует верить, что греки, начиная с шестого и седьмого веков, должны были отказаться от всякой веры в мифологию и чудеса. Эти вещи сохранялись не только в народе и среди менее известных или вульгарных историографов, но и оставили свои следы среди некоторых величайших. Тем не менее, глядя на все это сверху, как и следовало бы смотреть на это, становится очевидным, что окружающая среда полностью изменилась по сравнению с тем, какой она была. Даже многие басни, которые мы читаем у Геродота и которые должны были быть прочитаны в логографиях, редко (как было справедливо замечено) излагаются простодушно, но обычно излагаются так, как будто кто-то собирает то, во что верят другие, и по этой причине не принимает эти верования, даже если он открыто не высказывает своего неверия; или он собирает их, потому что не знает, чем их заменить, и скорее как материал для размышлений и исследования: *необходимость подтверждения аргументации не имеет отношения к животным*, как говорит Тацит, когда он пересказывает басни германцев: *plura transcribo quam credo*, провозгласил Квинт Курций. Геродот, конечно, не Вольтер и не Фукидид (Фукидид, "атеист"); но, конечно, он больше не Гомер и не Гесиод.

Ниже приведены несколько примеров основных проблем, стоявших перед древними историками, продиктованных условиями и событиями греческой и римской жизни; они рассматривались с ментальной точки зрения, которая больше не обнаруживала в этих фактах эпизодов соперничества Афродиты и Геры (как ранее в Троянской войне), но варьировала сложную человеческую борьбу, обусловленную человеческими интересами, выражающимися в человеческих действиях. Как возникли и развивались войны между греками и персами? Каковы были истоки Пелопоннесской войны? экспедиции Кира против Артаксеркса? Как сформировалась римская власть в Лациуме и как она впоследствии распространилась в Италии и во всем мире? Как римлянам удалось лишить карфагенян гегемонии в Средиземноморье? Какие политические институты были развиты в Афинах, Риме и Спарте и какую форму приняла социальная борьба в этих городах? Чего желали афинский *демос*, римский *плебс*, *евпатриды* и *патры*? Каковы были добродетели, нравы, точки зрения различных народов, вступивших в конфликт между собой, - афинян, лакедемонян, персов, македонян, римлян, галлов и германцев? Каковы были характеры великих людей, вершивших судьбы народов, - Фемистокла, Перикла, Александра, Ганнибала и Сципиона? Эти проблемы были решены в серии классических работ Фукидида, Ксенофонта, Полибия, Ливия, Тацита и др., и их, конечно, нельзя обвинить в неспособности исчерпать свои темы — то есть в неспособности прощупать дно вселенной, потому что дна вселенной не прощупывают — или потому, что они решают эти проблемы только в тех терминах, в которых они их предложили, ни больше, ни меньше, чем мы решаем проблемы наших дней в наших собственных терминах. Мы также не должны забывать, что, поскольку современная историография во многом осталась такой, какой ее оставили греки, большая часть тех событий по-прежнему воспринимается древними так, как это было, и хотя кое-что было добавлено и все освещено в ином свете, работы древних историков сохранены в

наших собственных: это истинное "вечное достояние", каким Фукидид хотел видеть свою историю.

И точно так же, как историческая мысль активизировалась в своем переходе от мифологической стадии к человеческой, развивались научные исследования и филология. Геродот уже путешествовал, задавал вопросы и выслушивал ответы, проводя различие между вещами, которые он видел собственными глазами, и теми, которые зависели от слухов, мнений и догадок; Фукидид подвергал критике различные традиции, относящиеся к одному и тому же факту, и даже вставлял документы в свое повествование. Позже появились легионы ученых мужей и критиков, которые составляли "древности" и "библиотеки", а также занимались чтением текстов, хронологией и географией, оказывая таким образом огромную помощь историческим исследованиям. В конце концов филологические исследования достигли такого размаха, что было признано необходимым проводить четкое различие между "историями антикваров" (из которых значительное число сохранилось либо целиком, либо фрагментами) и "историями историков", и Полибий несколько раз говорил, что легко сочинять историю по книгам, потому что достаточно поселиться в городе, где есть богатые библиотеки, но настоящая история требует знакомства с политическими и военными делами и непосредственного знания мест и людей; и Лукиан повторил, что историку необходимо обладать политическим чутьем. , ἀδίδακτον φύσεως δῶρον, дар природы, которому нельзя научиться (максимы и практики, восхваляемые Мезером и Нибуром как совершенно новые, следовательно, ни в коем случае не новы). Дело в том, что более глубокое теоретическое сознание соответствовало более энергичной историографии, настолько неотделима теория истории от истории, продвигающейся вместе с ней. Было также известно, что историю не следует превращать в простой инструмент практики, политической интриги или развлечения, и что ее функция состоит прежде всего в том, чтобы стремиться к истине: *не позволяйте ложному слышать, не позволяйте вери не слышать*. Вследствие этого партийность, даже в отношении своей собственной страны, была осуждена (хотя было признано, что забота и сочувствие допустимы); и была обвинена Гресия мендакс Одет в "Истории". Было известно, что история - это не хроника (Annales), которая ограничивается внешними вещами, фиксируя (по словам Аселлио, древнеримского историка) *вопрос факта, вопрос времени, момент события*, тогда как история пытается понять *общее, как разумное следствие*. И еще было известно, что история не может ставить перед собой ту же задачу, что и поэзия. Мы находим, что Фукидид с презрением относился к историям, написанным с целью завоевания приза на ораторских состязаниях, и к тем, которые потворствуют басням в угоду вульгарным людям. Полибий также осуждал тех, кто стремится подчеркнуть трогательные детали и изображать женщин растрепанными и в слезах, а также ужасные сцены, как будто сочиняют трагедии и как будто их дело создавать чудесное и приятное, а не передавать истину и наставления. Если это факт, что риторическая историография (обострение образного и поэтического) изобиловала в древности и привносила фальшивое золото даже в некоторые шедевры, то общей тенденцией лучших историков было освободиться от витиеватых риториков и дешевого красноречия. Но древние историки никогда не утрачивали по этой причине высокой поэтической силы и возвышенности (даже "прозаический" Полибий, который иногда рисует самые эффектные картины), но всегда сохраняли то, что присуще высокому историческому повествованию. Цицерон и Квинтилиан, Диоген и Лукиан - все признают, что история должна принять *verba ferre poetarum*, что это *proxima poetis et quodammodo carmen solutum*, что *scribitur ad narrandum, non ad demonstrandum*, что ἔχει τι ποιητικόν и тому подобное. Лучшие историки и теоретики того

времени стремились не к сухости математических или физических трактовок (таких, как мы часто слышим в наши дни), а к серьезности, воздержанию от сказочных и приятных историй, или если не от сказочных, то от легкомысленных историй, фактически от соперничества с риториками и сочинителями исторических произведений, которые были романами или грубыми карикатурами на них. Прежде всего они хотели, чтобы история оставалась верной реальной жизни, поскольку это инструмент жизни и форма знания, полезная государственному деятелю и любителю своей страны, и ни в коем случае не подчиняющаяся капризным требованиям незанятых людей, ищущих развлечений.

Эта историографическая теория, которую можно найти здесь и там во многих специальных трактатах и вообще в трактатах об искусстве речи, нигде не находит такого полного и осознанного выражения, как в частых полемических вставках Полибия в его *"Историях"*, где сама полемика придает ей точность, конкретность и пикантность. Полибий - это Аристотель древней историографии: аристотель, являющийся одновременно историком и теоретиком, завершающий работу Стагирита, который на обширном пространстве своей работы почти не интересовался историей в собственном смысле этого слова. И поскольку столь значительная часть древних повествований живет в наших собственных, то нет ни одного из записанных положений, которое не было бы включено и не заслуживало включения в наши трактаты. И если, например, максима о том, что историю должны излагать светские люди, а не просто эрудиты или филологи, что она рождена практикой и помогает практике, часто игнорировалась, вина падает на тех, кто ею пренебрегает. Еще одной ошибкой, допущенной такими авторами, было полное забвение τῆς πολιτικῆς и обращение к историческому идеалу, чему-то вроде анатомической карты или механического трактата.

Но недостаток, который выявляет нашему взору древняя историография, другого рода. Древние не рассматривали это как недостаток или только иногда, смутно и мимоустно, не придавая этому значения, ибо в противном случае они бы исправили это, когда бы это произошло. Современный дух интересуется, как постепенно формировались чувства и концепции, которые сейчас являются нашим идеальным достоянием, и институты, в которых они реализуются. Он желает понять революционные переходы от примитивной и восточной культуры к греко-римской, как современная этика была достигнута через древнюю этику, современное - через древнее государство, обширная промышленность и международная торговля современного мира - через древний способ экономического производства, переход от мифов ариев к нашей философии, от микенского искусства к французскому, шведскому или итальянскому искусству двадцатого века. Следовательно, существуют особые истории культуры, философии, поэзии, наук, техники, экономики, морали, религий и так далее, которым отдается предпочтение перед историями отдельных людей или самих государств, поскольку они являются абстрактными индивидами. Они повсюду освещены и вдохновлены идеями свободы, цивилизации, человечности и прогресса. Всего этого нет в древней историографии, хотя и нельзя сказать, что оно полностью отсутствует, ибо чем когда-либо мог быть занят ум человека, кроме человеческих идеалов или "ценностей"? Также не следует допускать ошибки, рассматривая "эпохи" как нечто компактное и статичное, в то время как они разнообразны и находятся в движении, или делая те разделения естественными и внешними, которые, как было продемонстрировано, являются не чем иным, как движением нашей мысли, когда мы мыслим историю, ошибочность, связанная с другой ошибкой, касающейся абсолютного начала истории и придания темпоральности форм духа. Всякий, кто одарен терпением коллекционера, будет время от времени встречаться с намеками и зачатками тех историографических концепций, существование которых в трудах

древних, вообще говоря, мы отрицали. Тот, кто находит развлечение в модернизации старого, может пародировать мысли древних так, как они были пародированы, чтобы сделать их почти полностью похожими на мысли современных людей. Например, в первой книге *"Метафизики"* Аристотеля заслуживает восхищения набросок развития греческой философии, различных натуралистических интерпретаций, которые, в свою очередь, предлагались для объяснения космоса, и так далее, вплоть до новой ориентации ума, когда, "побуждаемый самой истиной", он обратился к иному порядку принципов — то есть до времен Анаксагора, "который кажется трезвым человеком среди пьяных", продолжаясь, таким образом, до времен Сократа, основавшего этику. и открыл универсалию и определение. Краткий очерк истории цивилизации можно найти в начале *"Истории"* Фукидида, а Полибий рассуждает о прогрессе, достигнутом во всех искусствах, в то время как Цицерон, Квинтилиан и некоторые другие прослеживают прогресс в области прав и литературы. В повествованиях о борьбе между греками и варварами, между по-настоящему гражданской и активной жизнью первых и гордыми, ленивыми привычками вторых, также присутствуют противоречащие друг другу аспекты человеческих ценностей. Другие сходные концепции человеческих ценностей можно найти во многих сравнениях народов, и прежде всего в том, как Тацит описывает германцев как новую моральную силу, восстающую против древнего Рима, и, возможно, также в отвращении, которое испытывает тот же историк, видя перед собой евреев, которые следуют обрядам, *противоположным смертным*. Наконец, Рим, владычица мира, иногда принимает в наших глазах вид прозрачного символа человеческого идеала, аналогичного римскому праву, постепенно идеализировавшемуся в форме естественного права. Но здесь речь идет скорее о символах, чем о концепциях, о наших собственных выводах, чем о мыслях, присущих древним. Когда, например, мы исследуем историю философии Аристотеля в том виде, в каком она изложена им, мы обнаруживаем, что она состоит прежде всего в быстром критическом изложении, которое служит пропедевтикой к его системе; и истории литературы и искусства, а также истории цивилизации, по-видимому, часто ослабляются предрассудком, что это на самом деле не необходимые ментальные формы, а роскошь и утонченность. В лучшем случае мы можем говорить об исключениях, инцидентах, пробах; что никоим образом не меняет всеобъемлющего впечатления и общего вывода о том, что древние никогда не располагали подробными историями цивилизации, философии, религий, литературы, искусства или прав: фактически, ни одной из многих историй, которыми обладаем мы. У них не было ни "биографии" в том смысле, который есть у нас, как история идеальной функции индивида в его собственное время и в жизни человечества, ни чувства развития, и когда они говорят о первобытных временах, они редко чувствуют, что они примитивны, но скорее склонны преобразовать их поэтически, точно так же, как Данте устами Каччаиагиды сделал ту Фьоренцу, которая "трезво и скромно пребывала в мире" в кругу древних дней. Это был один из "суровых трудов" нашего Вико - восстановить грубую реальность истории за этими поэтическими идиллиями. В этой работе ему помогали не древние историографы, а документы и в основном языки.

Физиономия исторических произведений древних, как она описана, очень точно отражает характер их философии, которая так и не достигла концепции духа, а следовательно, также не смогла достичь концепции человечности, свободы и прогресса, которые являются аспектами или синонимами первых. Она, конечно, перешла от физиологии или космологии к этике, логике и риторике; но она схематизировала и материализовала эти духовные дисциплины, потому что рассматривала их эмпирически. Таким образом, их этика не возвышалась над обычаями Греции и Рима, ни их логика - над абстрактными формами рассуждений и дискуссий, ни их поэзия - над

классами литературы. По этой причине все принимает форму предписаний. "Антиисторическая философия" получила всеобщее признание и описание, но она антиисторична, потому что антидуховна, антиисторична, потому что натуралистична. Древние также не замечали отмеченного нами недостатка, поскольку они были всецело заняты радостью от усилий по переходу от мифа к науке и, таким образом, к сбору и классификации фактов реальности. Иными словами, они были поглощены единственной проблемой, которую поставили перед собой, и решили настолько успешно, что снабдили натурализм инструментами, которыми он пользуется до сих пор: формальной логикой, грамматикой, доктриной добродетелей, доктриной литературных классов, категориями гражданских прав и так далее. Все это были греко-римские творения.

Но то, что древние историки и философы явно не осознавали вышеуказанный недостаток в его надлежащих терминах, или, скорее, в наших современных терминах, не означает, что они в какой-то степени им не пользовались. В каждый исторический период существуют проблемы, теоретически сформулированные и именно по этой причине решенные, в то время как другие еще не достигли полной теоретической зрелости, но видны, интуитивно ощущаются, хотя еще и не осмыслены адекватно. Если первые являются позитивным вкладом того времени в цепь, звенья которой формируют человеческий дух, то вторые представляют собой неудовлетворенное требование, которое иным образом связывает это время со временем грядущим. Огромное внимание, уделяемое негативному аспекту каждой эпохи, иногда приводит к забвению другого аспекта и последующему представлению о человечестве, которое переходит не от удовлетворения к удовлетворению через неудовлетворенность, а от неудовлетворенности к неудовлетворенности и от ошибки к ошибке. Но неясности и диссонансы возможны постольку, поскольку ранее были достигнуты свет и согласие. Таким образом, они представляют в своем роде прогресс, как видно из истории, которую мы пересказываем, где мы находим их очень многочисленными по той самой причине, что эпоха мифологий и чудес осталась позади. Если бы Греция и Рим не были одновременно и больше, чем Греция, и больше, чем Рим, если бы они не были человеческим духом, который бесконечно выше любой Греции и любого Рима — их преходящих индивидуаций, — они удовлетворились бы человеческими портретами своих историков и не стремились бы дальше. Но они не стремятся за рамки—то есть, те самые историки и философы стремились; и поскольку у них перед глазами столько эпизодов и драмы человеческой жизни, воссоздана по их мысли, они спрашивали себя, что было причиной тех событий, разумно заключив, что такой причиной может быть факт один или другой, тот или иной факт; и по этой причине они начали различать факты и причины, а также, в порядке вызывает себя, между причиной и поводом, как это делает Фукидид, или между началом, причиной и поводом ἀρχή, αἰτία, πρόφασις, как Полибий. Таким образом, они оказались вовлеченными в споры относительно истинной причины того или иного события, и с древнейших времен предпринимались попытки разгадать загадку "величия" Рима, принявшую в наше время облик торжественного эксперимента исторической мысли и, таким образом, отвлекающего внимание тех историков, которые замешкались. Вопрос часто обобщался в другом вопросе относительно движущей силы, стоящей за всей историей; и здесь также появляются доктрины, впоследствии растянутые до больших размеров, например, что форма политического устройства была причиной всего остального, и что другая доктрина касается климата и темпераментов народов. Доктрина, в основном предложенная и принятая, заключалась в учении о естественном законе круговорота в человеческих делах, вечной смене добра и зла, или переходе через политические формы, который всегда возвращается к форме,

из которой он взял свое начало, или как рост от младенчества к зрелости, переходящий в старость и дряхлость и заканчивающийся смертью. Но закон такого рода, который удовлетворял и все еще удовлетворяет восточный ум, не удовлетворял классический ум, который обладал живым чувством человеческих усилий и стимулов, получаемых от встреченных препятствий и пережитых конфликтов. Отсюда вытекают дальнейшие вопросы: угнетает ли человека судьба или непреложная необходимость, или он скорее игрушка капризной фортуны, или им правит мудрое и проницательное провидение? Также был задан вопрос, интересуются ли боги делами людей или нет. На эти вопросы были даны ответы, которые иногда были благочестивыми, пропагандирующими подчинение божественной воле и мудрости, иногда, опять же, вдохновленные представлением о том, что богов интересуют не сами человеческие дела, а исключительно месть и наказание. Всем этим концепциям не хватает твердости, и они по большей части запутанны, поскольку в них преобладает общая неуверенность и признание невежества: *in incerto iudicium est*, сказал Тацит, почти подводя итог древнему спору по этому вопросу в этой эпиграмме, или, скорее, находя результатом спора недомыслие, непонимание.

То, чего мы не понимаем, не является нашим господством; напротив, это господствует над нами или, по крайней мере, угрожает нам, принимая форму зла; следовательно, психологическое отношение древних к истории должно быть описано как пессимистическое. Они видели падение многих величий, но они никогда не открывали величия, которое не падает и которое с каждым падением становится все больше. По этой причине поток горечи заливал их истории. Счастье, красота человеческой жизни, всегда казались чем-то, что было и чего больше нет, и если бы оно присутствовало, то вскоре было бы утрачено. Для римлян и тех, кто исповедовал культ Рима, это был примитивный, суровый, победоносный Рим; и все римские историки, большие и малые, Ливий, Саллюстий и Тацит, Патеркул и Флор, устремляют свой взор на этот образ, оплакивая разложение последних дней. Когда-то именно Рим попирали ногами весь мир; но они знали, что торжествующая королева должна когда-нибудь превратиться из королевы, которой она когда-то была, в рабыню. Эта мысль проявляется в самых различных формах, от меланхолических размышлений Сципиона над руинами Карфагена до страшного ожидания господства, которое — как от Персии до Вавилонии и от Македонии до Персии — должно перейти к римлянам (теория "четырех монархий" берет свое начало в греко-римском мире, откуда она просочилась в Палестину и в Книгу Даниила). Иногда подавленный, иногда откровенный, мы слышим тревожный вопрос: кто будет преемником и могильщиком? Будет ли это грозный парфянин? Будут ли это немцы, столь богатые новой и таинственной энергией?— и все это несмотря на гордое сознание древних времен, произнесших слова "Рим, вечный город". Конечно, этот общий пессимизм не вполне логичен, ибо никакой пессимизм не может быть настолько тотальным, и то тут, то там появляются мимолетные намеки на восприятие человеческого прогресса в той или иной части жизни. Мы находим, например, Тацита, ожесточеннейшего из людей, отмечающего, что *никто не виноват в мелиорации, никто не виноват во множестве похвал и искусстве подражания тулиту*, а один из ораторов в "ораторибусе" замечает, что литературные формы меняются со временем и что именно благодаря *пагубному влиянию человека* мы слышим вечное восхваление древних вещей и вечное поругание современных. Другой собеседник в том же диалоге обращает внимание на диалектическую связь между бурностью жизни и величием искусства, откуда Рим *совершил ошибку, совершил разделение на части и конфессии*, именно в то время *провозгласил valentiorē eloquentiam*. Эта связь добра и зла не совсем отсутствует в древней философии, а также ее можно найти то здесь, то там в древней историографии. Саллюстий, например,

придерживается мнения, что Рим оставался в добром здравии до тех пор, пока Карфаген был настроен против него и доставлял ему неприятности. Читатели Цицерона и Сенеки, вероятно, знают, что идея гуманизма также достигла значительного прогресса в последние дни Республики и первые дни Империи благодаря влиянию стоицизма. Мы также обращаемся к Божественному провидению, чего раньше не было, и мы также находим, что Диодор Сицилийский обязался относиться к делам всех народов как к делам одного города (καθ' ἅπαντας πόλεις). Но эти обещания остаются все еще слабыми, расплывчатыми и инертными (обещатель Диодор, например, не выполнил ни одной части своего грандиозного пролога), и в любом случае они предвещают распад классического мира. В эту эпоху проблема значения истории оставалась нерешенной, потому что упомянутые выше противоречивые представления о судьбе или богах, вера во всеобщее ухудшение положения вещей, в падение или регресс, которые уже были выражены во многих древних мифах, ни в коем случае не были решениями.

Из-за своей неспособности осознать духовную ценность как имманентную прогрессивную силу истории, даже самые возвышенные из историков древности не смогли сохранить единство и автономию историографической работы, которые в других отношениях они открыли и утвердили. Хотя они проникли в обман, осуществляемый теми историями, которые на самом деле являются поэзией, или ложью и пристрастием, или сборами материала и неразумным нагромождением эрудиции, или инструментами удовольствия, представляющими чудо для простых людей, все же они были, с другой стороны, неспособны когда-либо освободиться от предвзятого представления об истории как направленной на назидание и, главным образом, наставление. Тогда эта реальная гетерономия казалась автономией. Все они согласны в этом: Фукидид предложил рассказывать о прошлых событиях, чтобы предсказать на их основе будущие события, идентичные или сходные, постоянное возвращение человеческих судеб; Полибий искал причины фактов, чтобы он мог применить их к аналогичным случаям, и считал те неожиданные события второстепенными, неправильности которых ставят их вне правил; Тацит, в соответствии со своим главным интересом, который был скорее моралистическим, чем социальным или политическим, считал своей главной целью сбор фактов, примечательных пороком или добродетелью, которые они содержали, *ne virtutes ostendantur verum vitia* (не virtues остаются верны тому, что диктует фактический факт задним числом, и позорному метусу сидеть). За ними шли все второстепенные историки, все лицемеры, которые повторяли путем подражания, невольного эха или фальшивого елееосвящения и поверхностным образом то, что у великих писателей было результатом глубокой мысли, как, например, у Саллюстия, Диогена, Диодора, Плутарха и тех, кто на них похож. Затем были все те, кто извлекал историческую квинтэссенцию, запоминающиеся поступки и слова государственных деятелей, капитанов и философов, и даже женщин (γυναικῶν ἄρεταί). Древнюю историографию называли "прагматичной", и таковой она является в двойном смысле этого слова, древнем и современном: в той мере, в какой она ограничивается земной стороной вещей и особенно политической ("прагматизм" Полибия), и в той мере, в какой она украшает их размышлениями и советами ("аподиктика" того же историка-теоретика).

Эта гетерономная теория истории не всегда остается просто теорией, прологом или обрамлением, но иногда действует таким образом, что приводит к смешению элементов, которые не являются историографическими, с историей, как, например, в случае с "речами" или "орациями" исторических персонажей, не произнесенными или не согласующимися с тем, что

было сказано на самом деле, но придуманными или аранжированными историком и вложенными в уста персонажей. Это, на мой взгляд, ошибочно рассматривалось как пережиток "эпического духа" в древней историографии или как простое доказательство риторических способностей рассказчиков, потому что, если первое объяснение справедливо в отношении некоторых популярных писателей, а второе - в отношении определенных риториков, источником этих фальсификаций для великих историков было не что иное, как выполнение принятого ими обязательства учить и консультировать. Но когда такие цели были поставлены перед историей, присущее ей качество истины и демаркационная линия, которую она проводила между реальным и воображаемым, не могли не колебаться в некоторой степени, поскольку воображаемое иногда служило этим целям превосходно и даже лучше, чем реальное. И если оставить в стороне Платона, который презирал всякое знание, кроме знания о трансцендентальных идеях, разве сам Аристотель не задавался вопросом, принадлежит ли высшая истина истории или поэзии? Разве он недействительно сказал, что история "менее философична", чем поэзия? И если это так, то почему бы истории не воспользоваться помощью поэзии и воображения? В любом случае, сопротивление этому скрытому извращению можно было бы противопоставить бдительному поиску истины, а также уменьшению доли воображаемых речей и других парерг до мельчайших размеров. Но невозможно было обойтись без веры в конец обучения, потому что в любом случае было необходимо, чтобы у истории был какой-то конец, а истинный конец не был обнаружен, и конец обучения выполнял почти функцию метафоры истины, поскольку он был в какой-то степени наиболее близок к истине. У Полибия критическая бдительность, научный аскетизм, острое стремление к обширной и суровой истории достигают такого высокого уровня, что можно было бы относиться к историку Мегаполису как к одному из тех великих язычников, которых средневековое воображение допускало в Рай или, по крайней мере, в Чистилище, как достойных познать истинного Бога экстраординарными средствами и в награду за их обостренную нравственную совесть. Но если мы отнесемся к этому вопросу с большим спокойствием, нам придется отправить Полибия также в Подвешенное Состояние, куда принимаются те, кто "был до христианства" и "не поклонялся Богу должным образом". Они были очень ценными людьми и достигли границы, даже прикоснувшись к ней, но так и не переступили ее.

[1] См. стр. 112-116.

III

СРЕДНЕВЕКОВАЯ ИСТОРИОГРАФИЯ

По той же причине, по которой мы не должны рассматривать начало какой—либо истории как абсолютное начало или представлять эпохи упрощенно, как если бы они были строго ограничены определениями, представленными их общим характером, мы должны быть осторожны, чтобы не отождествлять гуманистическую концепцию истории с древней эпохой историографии, которую она характеризует или символизирует, - фактически, мы не должны делать историческое идеальными категориями, которые вечны. Греко-римская историография, без сомнения, была гуманистической, но это был греко-римский гуманизм, то есть у нее были не только все ограничения, на которые мы указывали, но и особая физиономия, которую такой

гуманизм принимал у древних историков и мыслителей, более или менее различаясь у каждого из них. Таким образом, она была не только гуманистической, но и другие образования того же рода, вероятно, предшествовали ей на протяжении веков, поскольку они, несомненно, следовали за ней. Возможно, привлекательно, но также искусственно (и противоречит истинной концепции прогресса) представлять историю философии и историографии как серию идеальных фаз, которые проходятся только один раз, и превращать философов в категории, а категории - в философов, делая синонимами Демокрита и атом, Платона и трансцендентальную идею, Декарта и дуализм, Спинозу и пантеизм, Лейбница и монадизм, урезая историю до размеров *Dynastengeschichte*, как немецкая философская школа. критик сатирически описал это, или рассматривал это в соответствии со своего рода теорией "линии ведер", как с юмором описал это один англичанин. Отсюда также мнение, что история еще не появилась в мире, или что она появилась впервые и вспышками, в ответ на призывы историков и критиков наших дней. Но любое мышление об истории всегда адекватно моменту, в который оно возникает, и всегда неадекватно моменту, который следует за ним.

Уместность этого предупреждения подтверждается изумлением тех, кто рассматривает переход от античной к христианской или средневековой историографии; ибо в чем может заключаться смысл этого отрывка, в котором мы снова сталкиваемся с чудесным и мифологическим миром, идентичным, как кажется, по своим общим характеристикам миру древних историков, который исчез? Это, конечно, не прогресс, а скорее падение в канаву, в которую также падают все самые дорогие иллюзии, связанные с постоянным прогрессом человечества. И Средние века действительно казались канавой или откосом, иногда в течение самого периода и наиболее отчетливо в эпоху Возрождения, и этот образ до сих пор представлен в общепринятом представлении. Ограничиваясь исключительно областью историографии и развивая впечатление изумления, поначалу вызванное ею, мы заканчиваем тем, что представляем события начала средневековья примерно такими, какими они виделись нашему писателю Адольфо Бартоли в его вступительном томе *истории итальянской литературы*, который прерывается криками ужаса и жестом закрывания лица, чтобы он не увидел столько уродства. "Мы живем в мире, - пишет Бартоли, говоря о Григории Турском, - где мысль опустилась так низко, что вызывает жалость, в мире, где концепции истории больше не существует", и история также становится "смирненной служанкой теологии, то есть отклонением духа". А после Григория Турского (продолжает Бартоли) происходит еще одно падение: "Взгляните на Фредигария, в котором доверчивость, невежество и растерянность превосходят все границы ... в нем не осталось ничего от прежней цивилизации". После Фредигариуса с "Монашеской хроникой" мы делаем еще один шаг вниз, к небытию, хотя это казалось бы невозможным. Здесь "мы, кажется, видим худощавого монаха, высовывающего свою дрожащую голову из узкого окна своей камеры каждые пять или одиннадцать лет, чтобы убедиться, что не все люди мертвы, а затем снова запирающегося в тюрьме, где он живет только в ожидании смерти". Мы должны протестовать против такого отшатывания (которое делает современного критика похожим на "тощего монаха", чью внешность он так ярко изобразил); мы должны утверждать, что мифология, чудо и трансцендентность, безусловно, вернулись в средние века - то есть, что эти идеальные категории снова действовали с почти равной силой и что они почти вновь обрели свой древний объем, но они не стали *исторически идентичными* категориям доэллинистического мира. Мы должны искать в сердце их новых проявлений эффективный прогресс, который, несомненно, достигнут Григорием Турским и Фредигарием и даже монашескими хронистами.

Божество снова нисходит, чтобы антропоморфно вмешаться в дела людей, как самый могущественный или сверхсильный персонаж среди менее могущественных; боги теперь - святые, а Петр и Павел вступают в защиту того или иного народа; святой Марк, святой Григорий, святой Андрей или святой Январь возглавляют ряды сражающихся, один соперничает с другим, а иногда и против другого, разыгрывая злые шутки друг над другом; и в совершении или неисполнении акта поклонения снова отражается проигрыш или выигрыш битвы: средневековые поэмы и романы, хроники полны таких историй. Эти концепции аналогичны античным, и действительно, они являются их историческим продолжением. Это происходит не только (на что так часто указывалось) из-за привязанности той или иной части древней веры к популярной религии и к превращению богов в святых и демонов, но также, и прежде всего, по более существенной причине. Древняя мысль оставила фортуна, божественность, непостижимое на грани своего гуманизма, в результате чего удивительное так и не было полностью устранено даже самыми строгими историками — во всяком случае, была оставлена открытой дверь, через которую оно могло вернуться. Всем известно, сколькими "суевериями" были пропитаны философия, наука, история и обычаи в эпоху поздней античности, которая в этом отношении не была интеллектуально выше, но действительно уступала новой христианской религии. В последнем постепенно сформировались басни, и чудеса, в которые верили, стали одухотворенными и перестали быть "суевериями" — то есть чем—то посторонним или диссонирующим с общей гуманистической концепцией - и пришли в гармонию с новой сверхъестественной и трансцендентальной концепцией, сопровождением которой они были. Таким образом, миф и чудо, усилившись в христианстве, в то же время стали отличаться от древних мифов и чудес.

Они были другими и более возвышенными, потому что содержали более возвышенную мысль: мысль о духовной ценности, которая не была свойственна тому или иному народу, но была общей для всего человечества. Древние действительно касались этой мысли в умозрительных рассуждениях, но они никогда не обладали ею, и их философы тщетно искали ее или достигли ее только в абстрактных рассуждениях, не способных вложить всю душу, как это бывает с глубокомысленными мыслями, и как это было в случае с христианством. Паулюс Орозий выражает это в своей *Истории противников язычников* с таким акцентом, какого не смог бы произнести ни один греко-римский историк: *Всеобщее отечество, всеобщий закон и религиозное значение.... Latitudo orientis, septentrionis copiositas, meridiana diffusio, magnarum insularum largissimæ tutissimæque sedes mei juris et nominis sunt, quia ad Christianos et Romanos Romanus et Christianus accedo*. К добродетели гражданина добавляется добродетель человека, духовного человека, который ставит себя на один уровень с истиной посредством своей религиозной веры и своей работы, которая по-человечески хороша. Прославленным людям среди язычников противопоставляются прославленные люди среди христиан, которые лучше, чем прославленные, будучи святыми; и новый Плутарх встречается в *Жизнеописаниях отца* или *отшельника*, в жизнеописаниях исповедников Христа, мучеников, распространителей истинной веры; новые эпосы описывают конфликты верующих с неверующими, христиан с еретиками и исламистами. Здесь присутствует большее осознание конфликта, чем у греков, конфликта между греками и варварами, или вольноотпущенниками и рабами, которые обычно рассматривались скорее как представляющие различия в природе, чем в духовных ценностях. *Церковная история* теперь предстает уже не историей Афин или Рима, а историей религии и Церкви, которая представляла ее в ее раздорах и триумфах, то есть в раздорах и триумфах истины. Это было беспрецедентным явлением в древнем мире, история культуры, искусства или

философии которого, как мы видели, не выходила за рамки эмпирической стадии, тогда как церковная история имеет духовную ценность в качестве своего предмета, посредством которого она освещает факты и судит о них. Осуждение церковной истории за то, что она превалирует над мирской историей и подавляет ее, возможно, будет оправдано, как мы увидим, с определенных точек зрения и в определенном смысле; но это не оправдано как общая критика идеи этой истории, и, действительно, когда мы формулируем порицание в этих терминах, мы бессознательно произносим ей теплый панегирик. *Духовная история* (как мы можем также назвать ее, используя название стихотворения Авито) не могла и, по правде говоря, не согласилась бы быть простой частью или терпеть соперников на своей стороне: она должна доминировать и утверждать себя как целое. И поскольку история становится историей истины с христианством, она в то же время отказывается от случайности, которой часто отказывались древние, и признает свой собственный закон, который больше не является естественным законом, слепой судьбой или даже влиянием звезд (святой Августин опровергает это учение язычников), но рациональностью, разумом, *провидением*. Эта концепция не была чуждой древней философии, но теперь освободилась от оледенения интеллектуализма и абстракционизма и становится теплой и плодотворной. Провидение направляет ход событий и распоряжается им, направляя их к концу, допуская зло в качестве наказания и как инструмент воспитания, определяя величие и катастрофы империй, чтобы подготовить царство Божье. Это означает, что впервые по-настоящему разрушается идея *круга*, вечного возвращения человеческих дел к исходной точке, напрасного труда Данаид (святой Августин также борется с *circuitus*); история здесь впервые понимается как *прогресс*: прогресс, который древним историкам не удалось обнаружить, за исключением редких проблесков, впадая таким образом в неутешительный пессимизм, тогда как христианский пессимизм озарен надеждой. Отсюда важность, которую следует придавать *преимущественности империй* и функции, выполняемой каждой из них, и особенно в отношении Римской империи, которая политически объединила мир, который Христос пришел объединить духовно, позиции иудаизма в противоположность христианству и тому подобному. На эти вопросы были даны различные ответы, но исходя из общего предположения, что божественный разум пожелал этих событий, этого величия и этого упадка, этих радостей и невзгод, и, следовательно, что все это было необходимыми средствами божественной работы, и что все они соперничали и продолжают соперничать в конечном конце истории, связанные друг с другом не как следствия, вытекающие из слепой причины, а как этапы процесса. Отсюда также история, понимаемая как *всеобщая* история, но уже не в смысле Полибия, который повествует о действиях тех государств, которые вступают в отношения друг с другом, а в более глубоком смысле истории всеобщего, истории всеобщего по совершенству, которая есть история в труде с Богом и для Бога. Благодаря этому духу, который их окружает, даже самые забытые хроники окружаются ореолом, которого не хватает классическим историям Греции и Рима, и который, какими бы далекими они ни были от наших конкретных точек зрения, все же в их общем аспекте делает их очень близкими нашему сердцу и уму.

Таковы новые проблемы и новые решения, которые христианство привнесло в историческую мысль, и о них, как и о политической и гуманистической мысли древних, можно сказать, что они представляют собой прочное достояние, обладающее постоянной действенностью для человеческого духа. Евсевий Кесарийский должен быть поставлен рядом с Геродотом как "отец" современной историографии, как бы мало она ни была расположена признавать своих родителей в этом авторе-варваре и в других, кого называли "отцами Церкви", которым, и особенно святому Августину, она все же обязана столь значительной частью себя. Что такое

наша история культуры, цивилизации, прогресса, человечности, истины, кроме формы церковной истории, соответствующей нашему времени, то есть о триумфе и распространении веры, о борьбе с силами тьмы, о последовательных трактовках нового евангелия, или благой вести, обновляемой с каждой последующей эпохой? Разве современные истории, повествующие о выполняемой той или иной нацией функции или о превосходстве, занимаемом той или иной нацией в процессе развития цивилизации, не соответствуют *Gesta Dei per Francos* и другим подобным формулам средневековой историографии? И наши вселенские истории таковы не только в смысле Полибия, но и в смысле универсума как идеала, очищенного и возвышенного в христианском смысле; отсюда религиозное чувство, которое мы испытываем, приближаясь к торжественности истории.

Следует заметить, что, представляя это таким образом, мы в некоторой степени идеализируем христианскую концепцию; и это верно, но таким же образом и в той же мере, как мы идеализировали античный гуманизм, который был не только гуманизмом, но также трансцендентностью и тайной. Христианская историография, как и античная историография, решила те проблемы, которые были поставлены перед ней, но она не решила другие проблемы, которые сформировались только позже, потому что они не были поставлены перед ней. Доказательство этого можно найти в причудах и мифах, сопровождавших его фундаментальную концепцию. Поразительное и чудесное, которое, как уже отмечалось, окружало христианскую историографию, свидетельствовало именно онеполной идеальности нового и более возвышенного Бога, мысль о котором превратилась в миф, а его действия - в сказочные анекдоты. И все же, когда речь не шла о чудесах, или когда они сводились к мелочам, ослаблялись и умалчивались, если не опровергались, тем не менее оставалось чудо божественности и истины, понимаемое как трансцендентное, отделенное от человеческих дел и противостоящее им. Это тоже было свидетельством христианского духа в той мере, в какой он превосходил античный дух, но не спокойствием и надежностью мысли, а буйством чувств и энтузиазмом воображения. Трансцендентность привела к рассмотрению мирских вещей как внешних и непокорных божественным вещам: отсюда дуализм Бога и мира, *civitas coelestis* и другого, который был *terrena*, *civitas Dei* и *civitas diaboli*, который возродил большинство древних восточных концепций, таких как парсизм, и был смягчен, если не исправлен внутренне, посредством провиденциального хода истории, внутренне скомпрометированной этим непобежденным дуализмом. Град Божий разрушил град земной и занял его место, но не оправдал его, хотя и пытался сделать это то здесь, то там, в соответствии с логикой своего провиденциального и прогрессивного принципа. Святой Августин, вынужденный объяснять причины удач Рима, избежал затруднения с помощью софизма, согласно которому Бог даровал это величие римлянам в награду за их добродетели, хотя они и были земными и не такими, чтобы привести к достижению небесной славы, но все же достойными мимолетной награды в виде земной славы. Таким образом, римляне всегда оставались нечестивцами, но менее достойными порицания, чем другие нечестивцы; не могло быть истинной добродетели там, где не было истинной религии. Борьба идей проявлялась не как конфликтующие формы истины в ее становлении, а просто как дьявольские внушения, которые нарушали истину, которая была полной и которой обладала Церковь. Евсевий Кесарийский рассматривал ереси как дело рук дьявола, потому что именно дьявол побудил Симона Волхва, а затем Менандра и два течения гнозиса, представленные Сатурнином и Василием. Оттон Фризский рассматривал Римскую империю как преемника Вавилонской, как сына отцу, а персидских и греческих царей почти как ее наставников и педагогов. В политическом единстве Рима он обнаруживает

прелюдию к христианскому единству, чтобы умы людей сформировались *ad maiora intelligenda promptiores et capaciores*, были подчинены культу единственного человека, императора, и страху перед единственным доминирующим городом, чтобы они научились *единодушному поведению*. Но тот же самый Отто представляет себе весь мир как *primo homine ad Christum ... exceptis de Israelitico populo paucis, errore deceptus, vanis superstitionibus deditus, dæmonum ludicris captus, mundi illecebris irretitus, fighting sub principe mundi diabolo, until venit plenitudo temporis* and God sent His son to earth. Учение о спасении как благодати, обусловленной благоволением Бога, *debagita Dei gratia*, вовсе не является случайным наростом на этой концепции, а является ее основой или логическим дополнением. Христианскому человечеству было суждено стать нечеловеческим, и святой Августин, какое бы благоговение он ни вызывал энергией своего темперамента, своим взглядом, постоянно устремленным ввысь, оскорбляет нас в равной степени своим отсутствием человеческого сочувствия, своей резкостью и жестокостью; и "благодать", о которой он говорит, приобретает в наших глазах вид отвратительного фаворитизма и неоправданного проявления власти. Тем не менее, хорошо бы помнить, что посредством этих колебаний и отклонений чувств и воображения христианская историография подготовила проблему преодоления дуализма. Ибо, если поиск христианства нехристиан, благодати, причитающейся всем людям в силу самого их характера людей, истины ересей, благодати языческой добродетели был исторической задачей, которая медленно созревала в наше время, то разделение и противопоставление двух историй и двух городов, введенное христианством, было фундаментальной необходимостью, поскольку их единство, мыслимое в провиденциальном Божественном Единстве, было хорошей подготовкой к этому.

Другим хорошо известным аспектом этого дуализма является *догматизм*, неспособность понять конкретную конкретизацию самого себя духом в его различных действиях и формах. Это объясняет обвинение, выдвинутое против церковной истории в преобладании и тираническом угнетении всей остальной истории. Это действительно имело место, потому что церковная история, вместо того чтобы развиваться в конкретной универсалии духа, оставалась укорененной в его особой детерминации. Все человеческие ценности были сведены к одной—единственной ценности, то есть к твердости христианской веры и служению Церкви. Эта ценность, понятая таким абстрактным образом, лишилась своей естественной ценности и опустилась до уровня материального и неподвижного факта, и действительно, живое, подвижное христианское сознание после нескольких столетий развития укрепились в догмах. Эта материализованная и неподвижная догма неизбежно преобладала как универсальная мера, и о людях всех времен судили в соответствии с тем, были ли они затронуты божественной благодатью или нет, были ли они благочестивы или нечестивы, а жизнеописания святых отцов и верующих были составлены Плутархом, который исключал любого другого нечестивого Плутарха. Это был догматизм трансцендентности, который, следовательно, превратился в *аскетизм*, во имя которого вся действительная история человечества покрыта презрением, ужасом, и скорбью. Это особенно заметно у Августина, Орозия и Оттона Фризского, но должно восприниматься, по крайней мере в зародыше, как тенденция среди всех историков или хронистов раннего средневековья. Какие мысли наводит на Оттона Фризского битва при Фермопилах? *Tædet hic inextricabilem malorum texere cratem; tamen ad ostendendam mortalium miseriam, summam ea attingere volo*. И что же, судя по деяниям Александра? *Regni Macedonum monarchia, quæ al ipso cœpit, ipso mortuo cum ipso finitur.... Civitas autem Christi firmata supra firmam petram....* С аскетизмом связана часто отмечаемая и часто высмеиваемая доверчивость средневековых историков (не путать с верой в чудеса, происходящей из религии): эту

доверчивость обычно приписывают преобладанию воображения или социальным условиям, из—за которых книги были редкостью, а критические способности - труднодоступными, то есть вещам, которые, в свою очередь, требовали объяснения.

Безразличие, действительно, является одним из основных источников легковерия, потому что никто никогда не бывает легковерным в том, что его близко касается и о чем он говорит, в то время как, с другой стороны, все (как доказывает повседневная жизнь) готовы прислушиваться к более или менее безразличным разговорам. Аскетизм, уменьшающий интерес к мирским вещам и к истории, способствовал пренебрежительному отношению к книгам и документам и их распространению, способствовал легковерию ко всему услышанному или прочитанному, необуздывая воображение, всегда стремящееся к удивительному и любопытному, в ущерб проницательности. Это происходило не только в истории в собственном смысле этого слова, но и в науке о природе, или естественной истории, которая также была безразлична тому, кто обладал высшей истиной религии. Слабая способность к индивидуализации, заметная в средневековой историографии, должна быть отнесена к аскетизму, который обычно удовлетворяется общим характером добра или зла ("портрет" в нем встречается очень редко, как и в изобразительном искусстве той же эпохи), и в нем еще меньше внимания уделяется историческим различиям места и времени, изображая людей и события в современных костюмах. Дело доходит даже до сочинения вымышленных историй и фальшивых документов, которые изображают предполагаемый типаж. Это исходит от Аньелло Равеннского, который заявил, что написал также жизнеописания тех равеннских епископов, о которых у него не было никакой информации, *et credo* (сказал он) *non mentitum esse*, потому что, если у них было такое высокое прошлое, они по необходимости должны были быть хорошими, милосердными, ревностными и так далее, вплоть до фальшивых декреталий псевдо-Исидора. Мы также обязаны аскетизму *формой хроники* как ее внутренней причине, потому что, когда значением конкретных фактов пренебрегали, оставалось только отмечать их по мере того, как они наблюдались или были связаны, без какой-либо идеологической привязки и только с хронологической привязкой. Таким образом, мы часто встречаем у историков Средних веков объединение (на первый взгляд странное, но не лишенное логической последовательности) грандиозной истории, начинающейся с сотворения мира и рассеяния рас, и сухой хроники, следующей другому принципу и становящейся все более конкретной и условной по мере постепенного приближения к эпохе авторов.

Когда, с одной стороны, были постигнуты два града, небесный и земной, а с другой - трансцендентность принципа объяснения, композицию дуализма можно было искать не в разуме, а в мифе, который положил конец борьбе триумфом одного из двух противников: миф о грехопадении, искуплении, ожидаемом царствовании Христа, Страшном суде и окончательном разделении двух городов, один из которых вознесется в Рай с избранными, другой будет низвергнут обратно в ад с нечестивыми. Эта мифология имела свой прецедент в иудейских ожиданиях Мессии, а также, с некоторых точек зрения, в орфизме, и продолжала развиваться через гнозис, миллениаризм и другие еретические предположения и ереси, пока не приняла определенную или почти определенную форму у святого Августина. Было отмечено, что в этой концепции метафизика отождествляется с историей как совершенно новая мысль, полностью противоположная греческой мысли, и что это философский вклад, совершенно новый и присущий христианству. Но здесь мы должны добавить, что как мифология, она не объединила, а фактически смешала метафизику и историю, сделав конечное бесконечным, избегая ошибочности круга как вечного возвращения вещей, но впадая в другую ошибочность

прогресса, начинающегося и заканчивающегося во времени. Таким образом, история была организована по духовным эпохам или фазам, через которые человечество рождалось, взрослело и достигало завершения: было шесть, семь или восемь эпох, в соответствии с различными способами деления и подсчета, которые иногда соответствовали возрастам человеческой жизни, иногда дням творения, иногда обоим этим схемам вместе взятым; или там, где принималась герменевтика святого Иеронима на Книгу Даниила, последовательность событий распределялась между четырьмя *монархиями*, из которых последней была Римская, не только по порядку времени, но и по хронологии. Это связано с идеей, потому что после Римской империи (средние века, как мы знаем, долгое время питали иллюзию, что эта империя сохранится в форме Священной Римской империи) больше ничего не будет, и ожидалось, что царствование Христа или Церкви, а затем Антихриста и вселенский суд последуют без какого-либо перерыва. Конец, которого история еще не достигла хронологически, будучи также неотъемлемой частью системы, был идеально сконструирован, поскольку Апокалипсисы уже идеально сконструировали его, пронизывая богословские труды и даже истории, которые в своем последнем разделе (все из них см. В Трудах Отто Фризского) описывали пришествие Антихриста и конец света: отсюда идея *истории вещей будущего*, продолженная парадоксальным Франческо Патрици, который изложил свою теорию в шестнадцатом веке в своих диалогах *Об истории* (1560). Эта общая историческая картина могла время от времени меняться в своих деталях, но никогда не разрушалась и не опровергалась; она менялась в ортодоксии вплоть до времен Августина, а затем среди инакомыслящих и еретиков: наиболее примечательным из этих вариантов было *Вечное Евангелие* последователей Джоаккино ди Флора, который разделил историю на три эпохи, соответствующие трем лицам Троицы: первая - Ветхозаветная, или Отца, вторая - Новозаветная, или Сына, третья и последняя - Евангелие Духа. Это всего лишь искусственные комбинации и сделки, посредством которых жизнь всегда стремится найти проход между предвзятыми схемами, которые сжимают ее и угрожают задушить.

Но такие сделки не помогали преодолеть разлад между реальностью и планом, который проявлялся повсюду. Отсюда необходимость *аллегорического толкования*, столь любимого средневековьем. По сути, это заключалось в размещении воображаемой фигуры между планом и исторической реальностью, смеси того и другого, подобно мосту, но мосту, который можно было пересечь только в воображении. Таким образом, персонажи и события священной и мирской истории были аллегоризированы, а тонкие числовые расчеты производились и постоянно подкреплялись новыми воображаемыми вкладами, чтобы обнаружить соответствия и параллелизмы; и не только периоды жизни и дни творения были помещены на параллельную линию с историческими эпохами, но также добродетели и другие концепции. Такие понятия все еще можно найти в религиозных книгах и в проповедях менее проницательных и менее модернизированных священников-ораторов. "Царство природы" также было включено в аллегорическую интерпретацию; и поскольку история и метафизика были противопоставлены друг другу, то подобным же образом естествознание противоречило им обоим, и все они вместе фигурировали в аллегорических формах в средневековых энциклопедиях, *Пантеонах* и *Зеркалах мира*.

Несмотря на эти неизбежные отклонения, новая идея истории как духовной драмы человечества, хотя и тяготела к мифу, все же действовала с такой энергией, что ослабляла древнюю гетерономную концепцию истории, направленную на осуществление абстрактного обучения, полезного на реальной практике. Сама история теперь была учением, знанием жизни

человеческого рода от его сотворения на земле, через его борьбу, вплоть до его конечного состояния, которое было обозначено на близком или отдаленном горизонте. Таким образом, история стала делом Божиим, учащим Его прямым словом и присутствием, которое можно видеть и слышать в каждой ее части. Безусловно, нет недостатка в заявлениях, более того, их предостаточно, о том, что чтение исторических книг полезно как совет, и особенно как воспитание хорошего поведения и воздержания от зла. Иногда речь идет о традиционных и конвенциональных декларациях, в других случаях о конкретных замыслах: но средневековая историография не была задумана, потому что ее нельзя было задумать гетерономно.

Если аскетизм умерщвлял умы, а чудесное затуманивало их, то, с другой стороны, нет необходимости верить, что и то, и другое имело силу подавлять реальность полностью и на длительный период. Действительно, именно потому, что аскетизм был произвольным, а мифология воображаемой, они оставались более или менее абстрактными, точно так же, как аллегорическое толкование, которое было бессильно подавить реальные определения факта. Все это было очень хорошо - презирать и осуждать земной город на словах, но он навязывал себя вниманию, и если он не обращался к интеллекту, то обращался к душам и страстям людей. В период своего юношеского расцвета христианство также было вынуждено мириться с мирской историей, продиктованной экономическими, политическими и военными интересами, бок о бок со священной историей. И как в Средние века, в дополнение к религиозной поэзии священных гимнов и стихотворений, существовал также эпос о территориальных завоеваниях, потрясениях народов и феодальных распрях, так и продолжала существовать мирская история, более или менее смешанная и смягченная религиозной историей. Мы видим, что даже ревностные христиане и самые благочестивые священники поддаются желанию собирать и передавать память о своем роде: так Григорий Турский рассказывал о франках, Павел Диаконус - о лангобардах, Беда - об англах, Широкий род - о саксах. Их нежные сердца политических приверженцев не перестают биться. Они не только оплакивают нищету и порочность человечества в целом, но и дают выход своим особым чувствам, что мы наблюдаем, например, у монаха Эрчемперта, который, *из интимной беседы с дученсом альта суспирия*, возобновляет нить истории Павла, чтобы рассказать о деяниях его славных лангобардов (ныне загнанных обратно в южную часть Италии в одиночку и подвергающихся нападениям со всех сторон), *non regnum sed excidium, non felicitatem sed несчастный случай, не имеющий триумфа после гибели*. И Лиутпранд Кремонский, хотя он заставляет божество вмешиваться в качестве правителя и карателя в каждом случае, и даже святые лично вступают в битву, не преминул, например, отметить, что, когда Беренгарий вступил во владение королевством после смерти Гвидо, последователи последнего призвали короля Ламберта, *quia semper Itali geminis uti dominis volunt, quatinus alterum alterius terrore coerceant*: что также является определением феодального общества. Они были очень легковверны во многих вещах, далеких от глубины и предоставленных своему воображению, но они не были легковверны, на самом деле они были дальновидны, пронизательны и неуверенны в себе в том, что касалось собственности и привилегий церквей и монастырей, семей, феодальной группы и порядка гражданства, к которому каждый принадлежал. Именно этим интересам мы обязаны созданием архивов, реестров, хронологий и проявлением критики в отношении подлинности документов. Представление о новой христианской добродетели подавляло, но не угасало восхищения (хотя самые строгие и считали его греховным) великим именем древнего Рима и многими произведениями языческой цивилизации, ее красноречием, ее поэзией, ее гражданской мудростью. Это также не запрещало восхищаться арабской или иудаико-арабской мудростью,

произведения которой были хорошо восприняты, несмотря на религиозные распри. Следовательно, мы можем сказать, что точно так же, как греко-римский гуманизм не исключал полностью сверхъестественное, так и христианское сверхъестественное не препятствовало человеческому рассмотрению мирских страстей и земных деяний.

Это становится все более и более очевидным по мере того, как мы переходим от раннего к позднему Средневековью, когда развивается профанная историография, в результате борьбы между Церковью и государством, общественного движения, более частых коммерческих связей между Европой и Востоком и тому подобного. Они сами по себе являются результатом развития, созревания и модернизации мышления, которое растет вместе с жизнью и заставляет жизнь расти. Ни жизнь, ни мысль не оставались привязанными к представлениям отцов Церкви, Августина, Орозия, которым история не предлагала ничего, кроме доказательств бесконечного зла, поражающего человечество, непрестанных наказаний Божьих и "смерти гонителей". У самого Оттона Фризского, который более твердо, чем другие, придерживается доктрин Августина, мы находим суровость доктрины, смягченную благодатью; и когда он впоследствии переходит к повествованию о борьбе между Церковью и Империей, если нельзя сказать, что он принимает сторону Империи, также нельзя сказать, что он решительно защищает сторону Церкви, поскольку эсхатологические видения, составляющие столь значительную часть его работы, не затмевают его практический смысл и политическое суждение. Партия веры против неверующих, однако, всегда оставалась "великой партией", великой "борьбой классов" (избранных и отверженных) и "государств" (небесных и земных городов). Но внутри этой большой рамки, мы воспринимаем других деятелей более тесно специализированные, других партий и интересов, которые постепенно стали занимать первый, второй и третий самолеты, так что борьба между Богом и дьяволом вынужден все более и более на задний план и становится довольно расплывчатым, что-то всегда предполагается, но не чувствовал, чтобы быть активным и актуальным в душе, как нечто, что до сих пор рассказывали, но не глубоко чувствовал, или, по крайней мере, чувствовал, что слова хотели бы, чтобы мы поверили, что слова сами по себе часто звучат, как рефрен, как священной, так как она является традиционной. Чудесное постепенно занимает все меньше и меньше места и проявляется все реже: Бог действует более охотно, используя вторичные причины, и уважает законы природы; Он редко вмешивается непосредственно революционным образом. Форма хроник также становится менее случайной и засушливой, тем лучше, что хронисты то тут, то там ищут другой "порядок" — то есть, на самом деле, лучшего понимания — и мы находим (особенно начиная с XIII века) *ordo artificialis* или внутренний порядок, противоположный *ordo naturalis* или внешнему хронологическому порядку. Также можно найти тех, кто проводит различие между *sub singulis annis describere* и *sub stilo historico conglutinare* — то есть группированием в соответствии с описываемыми вещами. Общий аспект историографии претерпевает немалые изменения. Если ограничиться только итальянской историографией, то увидим, что существуют уже не маленькие книжонки о чудесах и переводах тел святых и епископов, а хроники коммун, все они полны привязанности к феодальному начальству или к архиепископу, к императорской или антиимперской стороне, к Милану, или к Бергамо, или к Лоди. Ощущение трагедии, которое так сильно тяготило Эрчемперта, возвращается с новыми и более сильными акцентами в повествовании о деяниях Барбароссы в Милане, озаглавленном *Libellus tristitiae et doloris, angustiae et tribulationis, passionum et tormentorum*. Любовь к своему городу захватывает большую часть пространства, ранее посвященного небесным вещам, и восхваления Милана, Бергамо, Венеции, Амальфи,

Неаполя звучат на страницах их хроник. Таким образом, получаются те обширные хроники, которые, хотя и начинаются с Вавилонской башни, все же ведут к истории этого города или того события, которое сильнее всего вызывает к чувствам и наилучшим образом стимулирует трудолюбие автора, и смешиваются с личностями и вещами настоящей или будущей жизни. Джованни Виллани, паломник в Рим на празднование папского юбилея, не проникнут духом аскетизма и не вознесен до небес этим торжественным зрелищем; напротив, "поскольку он оказывается в святом городе Рима во время этого благословенного паломничества, осматривая его великие и древние владения, и читая истории и великие деяния римлян", он вдохновляется на сочинение истории своей родной Фиоренцы, "дочери и творения Рима" (древнего Рима до христианства). Его Фиоренца напоминает Рим в его восхождении к величию и следовании за великими делами, и была похожа на Рим в его падении. Таким образом, "святой" и "блаженный" приводят его не к святым и благословенным мыслям, а к мыслям о мирском величии. Историографии коммун отвечает тем более серьезно мирская, чем более формально и исторически проработанная историография Нормандского и швабского королевства Сицилия. В проекте своих *Конституций* суверены объявляются учрежденными по закону необходимости, без божественного обеспечения инстинкта; с его Ромуальдо Гуарой, его аббатом Телесино, его Малатеррой, его Уго Фалькандо и Пьетро да Эболи, с его Риккардо да Сан-Джермано, с псевдо-Джамсиллой и Сабой Маласпиной. У всех них есть свои герои - Роджер и Вильгельм норманны, Фридрих и Манфред швабы, и то, что они восхваляют в них, - это прочная политическая основа, которую они умели устанавливать и поддерживать твердой рукой. *Eo tempore, says Falcando of Roger, Regnum Sicilia, strenuis et præclaris viris abundans, cum terra marique plurimum posset, vicinis circumquoque gentibus terrorem incusserat, summaque pace ac tranquillitate maxima fruebatur.* And the so-called Jamsilla, of Frederick II: *Vir fuit magni cordis, sed magnanimitatem suam multa, qua in eo fuit, sapientia superavit, ut nequaquam impetus eum ad aliquid faciendum impelleret, sed ad omnia cum rationis maturitate procederet;... utpote qui philosophis studiosus erat quam et ipse in se coluit, et in regno suo propagare ordinavit. Tunc quidem ipsius felici tempore in regno Siciliae erant litterati pauci vel nulli; ipse vero imperator liberalium artium et omnis approbatæ scientia scholas in regno ipso constituit... ut omnis conditionis et fortuna homines nullius occasione indigentia a philosophiæ studio retraherentur.* Государство, профанная культура, "философия", олицетворяемые в лице ересиарха Фридриха, таким образом, выступают с явной рельефностью. И в то время как, с одной стороны, к этим политическим и культурным течениям присоединяется все больше и больше светских теорий государства (от Данте, даже от Фомы Аквинского до Марсилио Падуанского), а также первые очерки истории литературы (жизнеописания поэтов и людей, известных своими знаниями, и расцвет народной литературы) и истории нравов (как в некоторых отрывках Рикобальдо Феррарского), с другой стороны, схоластика нашла свой путь к таким проблемам и концепциям посредством работ Аристотеля, которые представляли собой как бы первый пример изучения нравов. краткое изложение древних знаний. Нет необходимости говорить, что поэма Данте является главным памятником этого состояния духа, в котором сохраняются идеи Средневековья, но политические, поэтические и философские привязанности, любовь к славе и почести доказывают свою силу, хотя и подчинены этим идеям и сдерживаются ими, насколько это возможно.

Но эти идеи, тем не менее, сохраняются даже среди империалистов и противников Церкви, и лишь в редких случаях мы встречаем частично скептическое, частично насмешливое отрицание их. Трансцендентность, предвидение Бога, Который предопределяет, направляет и распоряжается всем в соответствии со Своей волей, дарует награды и наказания и таинственно вмешивается, всегда остается на заднем плане у Данте, как и у Джованни Виллани, как и у всех историков и хронистов. Ближе к концу XV века у французского историка Комина появляется любопытная теологическая концепция, идущая рука об руку с самой бдительной и непредвзятой политикой достижения успеха любой ценой. Мирская жизнь, такая богатая, такая разнообразная и такая сложная, все же не имела идеального стандарта сравнения, и по этой причине ее скорее проживали, чем обдумывали, проявляя себя скорее в изобилии деталей, чем систематически. Древние элементы культуры, перешедшие из аристотелизма в схоластику, не смогли действовать действенно, потому что была специально отобрана та часть аристотелизма, которая находилась в гармонии с христианской мыслью, уже переведенной в платонические термины и догматизированной в трансцендентальной форме отцами Церкви. Следовательно, можно было даже отметить паузу в историографическом интересе, когда преобладала схоластика, а сборника по типу сборника Мартина Полонуса было достаточно, чтобы привести конец цитат для демонстрации или в юридических целях. Что требовалось при вступлении в новый период прогресса (прогресс есть всегда, но "периоды прогресса" - это те, в которые движение духа, по-видимому, ускоряется и плоды, созревающие веками, быстро срываются), так это прямое сознательное отрицание трансцендентности и христианского чуда, аскезы и эсхатологии, как в жизни, так и в мысли, отрицание, термины которого (небесная и земная жизнь), безусловно, были отмечены средневековой историографией, но им было позволено сохраняться и прогрессировать одно рядом с другим, без возникновения истинного и надлежащего контакта и конфликта. между ними.

IV

ИСТОРИОГРАФИЯ ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ

Отрицание христианской трансцендентности было делом эпохи Возрождения, когда, пользуясь выражением Фютера, историография стала "секуляризованной". В историях Леонардо Бруни и Браччиолини, которые дали первые заметные примеры нового подхода к историографической мысли, и во всех других такого же рода работах, последовавших за ними, — среди них работы Макиавелли и Гвиччардини, которые ярко проявляются, — мы почти не находим следов "чудес". Они записаны исключительно с намерением поиздеваться над ними и объяснить их совершенно по-человечески. Острый анализ индивидуальных характеров и интересов заменяется вмешательством божественного провидения и действиями пап, а сами религиозные распри склонны толковаться в соответствии с утилитарными страстями и исключительно с оглядкой на их политическую подоплеку. Схеме четырех монархий с пришествием связанного с ней Антихриста позволено исчезнуть; истории теперь излагаются *ab inclinatione imperii*, и даже универсальные истории, такие как *Эннеады* Савеллика, не придерживаются традиционной церковной традиции. "Хроники мира", универсальные истории чудес, как теологические, так и апокалиптические, становятся литературой простых людей и малокультурных, или сохраняются в странах с отсталой культурой, таких как Германия того времени, или, наконец, ограничены

кругом католической или протестантской конфессиональной историографии, в обеих из которых сохранилось так много от средневековья, протестантское, возможно, больше, чем католическое (по крайней мере, на первый взгляд), поскольку последнее умудрялось, по крайней мере, кое-где тянуть время и приспосабливаться ко времени. Все это очень ясно и подробно показано Фютером, и теперь я перейду к некоторым наблюдениям и некоторой информации из его книги, которые я перестрою и дополню еще некоторыми своими. В политической историографии позднего Средневековья богословская концепция была, как мы уже говорили, отодвинута на задний план; но с тех пор ее нет даже там, и если иногда мы слышим ее формулы, они точно такие же, как формулы Крестового похода против турок, проповедующие освобождение гробницы Христа. Их все еще повторяли проповедники, сочинители стихов и риторы (и продолжали повторять в течение трех столетий), но они не находили отклика в политической реальности и в сознании людей, потому что были всего лишь пустым звуком. Отрицание теологизма и секуляризация истории также не были осуществлены только на практике, без полного осознания; ибо, хотя многие умы действительно повернулись в направлении, указанном судьбой, или, другими словами, новой ментальной необходимостью, и хотя полемика не всегда была открытой, а, напротив, часто окружалась множеством предосторожностей, существует множество свидетельств согласия практики с теорией историографии. Критика такого серьезного теоретика истории, как Боден, противоречит схеме четырех монархий. Он ставит своей целью борьбу с *закоренелой ошибкой кватуора империи*, доказывая, что это понятие было по капризу заимствовано из сна Даниила и что оно никоим образом не соответствовало реальному ходу событий. Было бы излишним приводить здесь знаменитые эпиграммы Макиавелли и Гвиччардини, которые высмеивали теологию и чудеса. Гвиччардини отметил, что все религии хвастались чудесами, и поэтому они не являются доказательствами ни одной из них, а, возможно, являются не чем иным, как "тайнами природы". Он посоветовал своим читателям никогда не говорить, что Бог помог такому-то, потому что он был добрым, и заставил такого-то страдать, потому что он был злым, поскольку мы "часто видим обратное", и советы божественного провидения на самом деле - бездна. Паоло Сарпи, хотя и признает, что "приписывать расположение каждого события божественному провидению - благочестивая и религиозная мысль", все же считает "самонадеянным" определять, "к какой цели события направляются этой высшей мудростью"; ибо люди, эмоционально привязанные к своим мнениям, "убеждены, что Бог любит их так же сильно, как и их самих". Следовательно, например, они утверждали, что Бог заставил Цвингли и Геколампация умереть почти в одно и то же время, чтобы он мог наказать и устранить служителей раздора, тогда как несомненно, что "после смерти этих двоих евангелические кантоны добились большего прогресса в доктрине, которую они получили от них обоих". Такое расположение религиозных и осторожных духов еще более значимо, чем у радикальных и порывистых, открыто непочтительных, точно так же, как новое значение, придаваемое истории, заметно в увеличении историографического труда, который проводится в настоящее время. затем повсюду заметно и формирование истинной филологической школы не только для античности, но и для средневековья (Валла, Флавио Бьондо, Кальки, Сигонио, Беато Ренано и др.), которая публикует и восстанавливает тексты, критикует подлинность и ценность источников, занимается разработкой технического метода допроса свидетелей и сочиняет ученые истории.

Нет ничего более естественного, чем то, что новая форма историографии должна казаться возвращением к греко-римской античности, подобно тому, как христианство казалось возвращением к истории Эдема (период язычества был положен конец искуплению), или что

средневековые все еще кому-то сегодня должно казаться возвращением в варварские доэллинские времена. Иллюзия возвращения была выражена в культе классической древности и во всех тех проявлениях, литературных, художественных, моральных и обычных, которые знакомы тем, кто знаком с эпохой Возрождения. В специальной области, которой мы в настоящее время занимаемся, мы находим любопытный документ, подтверждающий трудности, с которыми сталкивались филологи и критики, убеждая себя в том, что греческие и римские писатели, возможно, были способны обманывать самих себя, лгать, фальсифицировать, быть сбитыми с толку страстями и ослепленными невежеством, точно так же, как писатели Средних веков. Таким образом, последние подвергались суровой критике, в то время как первые почитались и принимались, поскольку требовалось много времени и труда, чтобы достичь равной ментальной свободы в отношении древних, а критика текстов и источников была развита в отношении средневековой истории задолго до того, как она достигла подобной свободы в отношении древней истории. Но величайшим доказательством и памятником иллюзии возвращения стало формирование *гуманистического* типа историографии, противопоставленного средневековому. Это были в основном приурочены к форме хроника и гуманистической историографии, хотя он принял это распределение по годам и сезонам, по примеру греков и римлян, был отменен, поскольку насколько это возможно, числовые показания, и оказываемое себя на *unbrokenly*, без хронологических срезов и квершлагов. Латынь стала варварской в Средние века и приняла словари вульгарных языков или те, которые обозначали новые вещи по-новому, в то время как историографы-гуманисты переводили и маскировали каждую мысль и каждое повествование на цicerоновской латыни или, по крайней мере, на латыни Золотого века. Мы часто находим живописные анекдоты в средневековых хрониках, и гуманизм, хотя и восстановил достоинство истории, лишил ее этого живописного элемента или смягчил и отшлифовал его, как это было с вещами и обычаями варварских веков. Этот гуманистический тип историографии, подобно новой филологической эрудиции и критике, а также всему движению эпохи Возрождения, был итальянской работой, и в Италии по его образцу вскоре были созданы истории на вульгарном языке, которые нашли в латинизированной прозе Боккаччо инструмент, хорошо подходящий для их целей. Из Италии она распространилась по другим странам, и, как это всегда бывает, когда отрасль пересаживают на девственную почву, а рабочих и технических экспертов приглашают приехать из страны ее происхождения, так что первыми историками-гуманистами в других частях Европы были итальянцы. Паоло Эмилио Веронезе, который *изучал историю Галлии*, дал французам гуманистическую историю Франции в своем *"О ребус жестис Франкорум"*, и Полидор Вергилий сделали то же самое для Англии, Лусио Маринео для Испании и многие другие для других стран, пока не появились местные эксперты и помощь итальянцев не стала ненужной. Позже возникла необходимость сбросить этот плащ, который был слишком свободным или слишком тесным - действительно, не был скроен по образцу современной мысли. То, что было в нем искусственного, раздутого, фальшивого, подвергалось порицанию — эти недостатки действительно были ясно обозначены в конструктивном принципе этой литературной формы, который заключался в имитации. Но любому, кто неравнодушен к прошлому, понравится эта историко-гуманистическая проза как выражение любви к старине и желания подняться до ее уровня. Эта любовь и это желание были настолько сильными, что они без колебаний воспроизводили вещи внешние и безразличные в дополнение к тому, что было лучше, а иногда и в отсутствие этого. Джамбаттиста Вико, иногда столь возвышенно ребяческий, все еще сетует, спустя три столетия после создания гуманистической историографии, что "не нашлось государя, которому пришла бы в голову мысль навсегда сохранить в лучшем латинском стиле

летопись знаменитой войны за испанское наследство, более великой, чем та, что никогда не происходила в мире со времен Второй Карфагенской войны, войны Цезаря с Помпеем и Александра с Дарием". Но что из этого? Совсем недавно, во время войны в Триполи, из глубин одной из меридиональных провинций Италии, одной из тех маленьких провинций, где все еще существует тень гуманиста, поступило предложение составить латинский комментарий к этой войне, озаглавленный *"О великой войне"*. Это предложение было встречено большим смехом и вызвало улыбку даже у меня, но улыбка сопровождалась каким-то нежным волнением, когда я вспомнил, как долго и преданно наши отцы и праотцы стремились к идеалу прекрасной древности и благопристойной историографии.

Тем не менее, вера в эффективность или возможность такого возврата была, как мы уже говорили, иллюзией; ничто из того, что было, не возвращается, ничто из того, что было, не может быть отменено; даже когда мы возвращаемся к старой мысли, новый противник создает новую защиту и саму мысль. Некоторое время назад я прочитал труд одного ученого французского католика. Очищая Средние века от некоторых абсурдных обвинений и опровергая ошибки, обычно распространяемые вокруг них, он утверждал, что средние века - это действительно новое время, современное вечной современности истины, и что поэтому их не следует называть Средневековьем, этот термин следует применять к периоду, прошедшему между пятнадцатым веком и нашими днями, между Реформацией и позитивизмом. Читая, я размышлял о том, что такая теория является достойным дополнением к другой теории, которая ставит Средние века ниже античности, и что обе они некоторое время назад показали свою ложь исторической мысли, которая ничего не знает о возврате, но знает, что средние века сохранили античность глубоко в своем сердце, как Ренессанс сохранил средние века. И что такое "гуманизм", как не обновленная формула той "человечности", о которой древний мир знал мало или вообще ничего, и которую христианство и средние века так глубоко прочувствовали? Что такое слово "ренессанс" или "обновление", как не метафора, взятая из языка религии? И, оставляя в стороне это слово, не является ли концепция гуманизма, возможно, утверждением духовной и универсальной ценности, и в той мере, в какой это так, совершенно чуждой, как мы знаем, уму античности, и внутренним продолжением "церковной" и "духовной" истории, которая появилась вместе с христианством? Концепция духовной ценности, без сомнения, изменилась или обогатилась, поскольку содержала в себе более тысячи лет ментального опыта, мыслей и действий. Но, хотя она, таким образом, становилась все богаче, она сохраняла свой первоначальный характер и составляла религию нового времени, с ее священниками и мучениками, с ее полемикой и апологетикой, с ее нетерпимостью (она разрушала или позволяла погибнуть памятникам средневековья и обрек ее авторов на забвение), а иногда даже имитировала формы ее богослужения (Навагаро каждый год сжигал экземпляр "Марциала" в качестве холокоста чистой латыни). И поскольку человечество, философия, наука, литература, и особенно искусство, политика, деятельность во всех ее формах, теперь соответствуют той концепции ценности, которую средние века придавали только христианской религиозной вере, истории или наброски истории продолжают появляться как результат этих определений, которые, безусловно, были новыми по отношению к средневековой литературе, но были не менее новыми по отношению к греко-римской литературе, где с ними нечего было сравнивать, или только трактаты, составленные эмпирическим и внешним образом. Новые истории ценностей представлялись робко, подражая в определенных отношениях немногочисленным примерам *indent*, но они свидетельствовали о пылкости, интеллекте, воодушевлении, которые привели к надежде на тот рост и развитие, которых так не хватало их

предшественникам, которые, вместо того чтобы развиваться, постепенно становились все более поверхностными и, наконец, снова исчезли в неопределенности. Достаточно упомянуть в качестве репрезентативного из них все *"Жизни художников" Вазари*, которые связаны с размышлениями и исследованиями в области искусства, содержащимися во многих трактатах, диалогах и письмах итальянцев, и кое-где пронизаны вспышками, каких никогда не было в древности. То же самое можно сказать о трактатах о поэзии и риторике и о содержащихся в них суждениях о поэзии и о новой истории поэзии, попытки написания которых тогда увенчались более или менее успешными результатами. "Государство", составляющее объект размышлений Макиавелли, также не является простым государством античности, городом или империей, но является почти национальным государством, воспринимаемым как нечто божественное, которому должно быть принесено в жертву даже спасение души, то есть как институт, в котором можно найти истинное спасение души. Даже языческая добродетель, которую он и другие противопоставляли христианской добродетели, сильно отличается от чисто греко-римского склада ума. В то время также было положено начало исследованию теории прав, политических форм, мифов и верований, философских систем, которые сегодня находятся в полном расцвете. И поскольку то же самое сознание, которое породило гуманизм, расширило границы известного мира и искало и нашло людей, о которых Библия не сохранила никаких упоминаний и о которых греко-римские писатели ничего не знали, в то время появилась литература, относящаяся к дикарям и коренным цивилизациям Америки (а также далекой Азии, которая была лучше исследована), из которой возникли первые представления о примитивных формах человеческой жизни. Таким образом, духовные границы человечества расширились одновременно с материальными.

Мы не одиноки в ощущении иллюзии "возвращения к античности", ибо люди эпохи Возрождения не замедлили сделать это. Не каждый был доволен тем, что соответствовал гуманистическому литературному типу. Некоторые, как Макиавелли, отбросили этот плащ, слишком просторный в складках и в шлейфе, предпочтя ему более короткое современное платье. Протесты против педантизма и подражания действительно часто можно услышать в течение столетия. Философы восстали против Аристотеля (сначала против средневекового, а затем и против древнего Аристотеля), и были сделаны призывы к истине, которая превосходит как Платона, так и Аристотеля; литераторы выступали в защиту новых "классов", а художники повторяли, что великими мастерами были "природа" и "идея". Чувствуется, что недалек тот день, когда на вопрос: "Кто такие настоящие древние?" — то есть "Кто такие интеллектуально опытные и зрелые?" — будет дан ответ: "Мы". символ древности будет разрушен, и в нем будет обнаружена реальность, которая есть человеческая мысль, всегда новая в своих проявлениях. Такой ответ, возможно, не сразу станет ясным и определенным как объект всеобщего убеждения, хотя в конечном итоге он станет таковым, и сейчас его достаточно, чтобы объяснить истинное качество этой возвращающейся древности, предотвращая принятие символа за то, что символизируется.

Это символическое прикрытие, причина предрассудков и непонимания, окутывавшее весь гуманизм, было не единственным пороком, от которого страдала историография Возрождения. Мы, конечно, не говорим здесь о предвзятости, с которой по-разному затрагивались все исторические источники, в зависимости от того, были ли они написаны литераторами, которые также были придворными и поддерживали интересы своих хозяев, или официальными историками аристократических и консервативных государств, таких как Венеция, или людьми, принимавшими ту или иную сторону в конфликтах внутри одного государства, такими

как *оттимани* (или аристократическая) и народная партия Флоренции, или сторонниками противоположных религиозных верований, такими как группа реформированных богословов Магдебурга и Баронио. Мы не говорим здесь об историках, которые стали авторами историй (они иногда обращаются к истории, как Банделло), или о тех, кто собирал информацию с целью возбудить любопытство и спровоцировать скандал. Это вещи, которые относятся ко всем периодам и которых недостаточно для определения конкретной историографической эпохи. Но если мы исследуем только то, что является или хотело быть исторической мыслью, историография Возрождения страдала двумя другими недостатками, каждый из которых она унаследовала от одного из своих прародителей, античности и средневековья. И прежде всего, к нему из древности пришла гуманистическая - абстрактная или прагматическая концепция, как ее называют, которая склоняется к объяснению фактов индивидом в его единичности и в его атомизме, или посредством абстрактных политических форм и тому подобного. Для Макиавелли принц - это не только идеал, но и критерий, который он использует для объяснения событий. Он появляется не только в его трактатах и политических сочинениях, но и во флорентийских историях, где мы встречаемся с ним в самом начале — после ужасного образного описания состояния Италии в пятом веке — в великой фигуре Теодориха, благодаря "добродетели" и "великодушию" которого не только Рим и Италия, но и все другие части Западной империи "освободились от постоянных бичеваний, которым они подвергались в течение стольких лет, от стольких вторжений, и снова стали счастливыми и благоустроенными сообществами". Одна и та же фигура вновь появляется во множестве различных форм на протяжении веков, описанных в этих историях. Наконец, в конце описания социальной борьбы Флоренции мы читаем, что "этот город достиг такого состояния, что его можно было легко приспособить к *любой форме правления с помощью мудрого законодателя*". Аналогичным образом, *История Италии* Гвиччардини начинается с описания счастья Италии в конце пятнадцатого века, "приобретенного в разное время и сохраненного по многим причинам", не последней из которых были "трудолюбие и гений Лоренцо Медичи", который "всеми способами стремился так сбалансировать итальянские дела, чтобы они не склонялись больше в одну сторону, чем в другую". У него были союзники в лице Фердинанда Арагонского и Людовика Мавра, "отчасти по тем же, а отчасти по другим причинам", и все трое держали венецианцев в узде. Эта совершенная система равновесия была нарушена смертью Лоренцо, Фердинанда и папы римского. Все историки этого периода высказываются одинаково, и хотя, как мы видели, живое осознание духовных ценностей человечества находилось в процессе формирования, все же о них говорили так, как будто они зависели от воли и интеллекта людей, которые были их хозяевами, а не наоборот. В истории живописи, например, "принцем" для Вазари является Джотто, "который, хотя и родился среди неопытных ремесленников, в одиночку возродил живопись и довел ее до такой формы, которую можно назвать хорошей". Биографии также неизменно индивидуалистичны, поскольку им никогда не удастся идеально объединить человека с работой, которую он создает и которая, в свою очередь, создает его.

Идея случая или везения сохранялась наряду с прагматической концепцией, ее древним спутником. Макиавелли приписывает ход событий наполовину удаче, наполовину человеческому благоразумию, и хотя акцент здесь падает на благоразумие, признание одного не отменяет силы другого, столь таинственного и трансцендентного. Гвиччардини нападает на тех, кто, приписывая все благоразумию и добродетели, исключает "силу фортуны", потому что мы видим, что человеческие дела "всегда получают большие импульсы от случайных событий, которые человеку не под силу ни предвидеть, ни избежать, и хотя забота и понимание человека

могут смягчить многое, тем не менее, одного этого недостаточно, но удача также необходима". Это правда, что кое-где у Макиавелли, по-видимому, появляется другая концепция силы и логики вещей, но это всего лишь мимолетная тень. Это также бросает тень на Гвиччардини, когда он добавляет, что даже если мы хотим приписать все благоразумию и добродетели, "должны по крайней мере признать, что необходимо упасть или родиться во времена, когда ценятся добродетели или качества, за которые вы цените себя". Гвиччардини остается озадаченным только по одному пункту, как будто он уловил проблеск чего-то, что не является ни капризом личности, ни случайностью фортуны: "Когда я размышляю о том, каким случайностям и опасностям болезни, случая, насилия, бесконечных разновидностей подвергается жизнь человека, о том, сколько всего необходимо для того, чтобы урожай года был хорошим, ничто не удивляет меня больше, чем видеть старика или хороший урожай". Но даже здесь мы не выходим за пределы неуверенности, которая в данном случае проявляется как удивление. С обновлением идеи удачи, пусть даже в частичной степени, с восстановлением культа этого языческого божества, исчезает не только Бог христианства, но и идея рациональности, завершенности, развития, утверждавшаяся в средневековый период. Возвращается древняя восточная идея круга в человеческих делах; она доминировала над всеми историками эпохи Возрождения, и прежде всего над Макиавелли. История - это чередование жизней и смертей, благ и бед, счастья и несчастья, великолепия и упадка. Вазари понимает историю живописи так же, как и историю всех искусств, которые, "подобно человеческим телам, имеют свое рождение, свой рост, свою старость и свою смерть". Он заботится о том, чтобы сохранить в своей книге память о художественных способностях своего времени, чтобы искусство живописи, "либо из-за пренебрежения людей, либо из-за злобы веков, либо по велению небес (которые, по-видимому, не желают долго поддерживать вещи здесь, внизу, в том же состоянии), не столкнулось с тем же беспорядком и крушением", которые постигли его в средние века. Боден, критикуя и отвергая схему четырех монархий и демонстрируя ошибочность утверждения, что золото превращается в медь или даже в глину, и восхваляя великолепие литературы, торговли, географических открытий своего века, делает, однако, вывод не в пользу прогресса, а в пользу круга, обвиняя тех, кто считает все низшим в древности, *cum, etherna quadam lege naturæ, conversiti omnium rerum velut in orbem redire videatur, ut aqua vitia добродетель, научное невежество, честные последствия сидят, как темные лучи*. Печальный, горький, пессимистический тон, который мы наблюдаем у древних историков, иногда переходящий в трагизм, часто встречается и у историков эпохи Возрождения, поскольку они видели, как гибнет многое из того, что было им очень дорого, и были вынуждены дрожать за то, чем они все еще наслаждались, или, по крайней мере, бояться за них в ожидании, уверенные, что рано или поздно они уступят свое место своим противоположностям.

И поскольку история, понимаемая таким образом, представляет собой не прогресс, а круг и направляется не историческим законом развития, а естественным законом круга, который придает ей регулярность и единообразие, из этого следует, что историография Возрождения, подобно греко-римской, имеет свою цель вне себя и не дает ничего, кроме материала, пригодного для призывов к полезному и благому, к различным формам удовольствия или в качестве украшения абстрактных истин. Историки и теоретики истории все согласны с этим, за исключением таких эксцентриков, как Патрици, который выражал сомнения относительно полезности знания того, что произошло, и относительно правдивости самих повествований, но в конце концов противоречил сам себе и также ставил внешнюю цель. "Каждый из нас может найти, как для себя, так и для общественного блага, много полезных документов, изучая эти

столь разные и столь важные примеры", - пишет Гвиччардини в статье к своей "Истории Италии". "Отсюда ясно проявится, как результат бесчисленных примеров, неустойчивость человеческих поступков, насколько вредными они часто бывают для самих себя, но всегда для людей, непродуманные советы тех, кто правит, когда, имея перед глазами только напрасные ошибки или нынешнюю алчность, они не помнят о частых переменах судьбы и, обращая власть, которая была дарована им для общего блага, во вред другим, они становятся виновниками новых потрясений, либо в результате недостатка благоразумия, либо из-за слишком большого честолюбия". И Бодин считает, что *решение о том, что комод не подлежит объяснению, отложено в долгий ящик в будущем, свидетельство о повторном испытании в ожидании постоянной концепции*, взято из исторических повествований. Кампанелла считает, что история должна быть составлена *ut sit scientiarum fundamentum sufficiens*; Воссюс формулирует определение, которому суждено было появиться на протяжении веков в трактатах: *познание сингулярности, кворум памяти консерваторов, полезный для жизни во благо*. Таким образом, историческое знание казалось в то время низшей и наилегчайшей формой знания (и эта точка зрения сохранилась до наших дней); до такой степени, что Боден, в дополнение к *утилитам* и *облекательности*, также признавал за историей *facilitas*, столь великое средство, *sine ulius artis adjumento, ipsa per sese ab omnibus intelligatur*. Когда истина была поставлена за рамки исторического повествования, все историки эпохи Возрождения, подобно своим греческим и римским предшественникам, практиковали, а все теоретики (от Понтана в "Акциу" до Воссюса в "Исторической науке") защищали использование более или менее вымышленных речей и увещеваний не только в результате преклонения перед древним примером, но и исходя из своих собственных убеждений. В конце концов, г-н де ла Попелиньер в своей "Истории исторических событий", "Об идеях свершившейся истории" (1599), где он, в свою очередь, с таким горячим красноречием демонстрирует историческую точность и искренность, внезапно переходит к защите воображаемых *речей и заключений*, по той прекрасной причине, что необходима "истина", а не "слова", в которых она выражена! Истина истории, таким образом, была не историей, а ораторским искусством и политической наукой; и если историки эпохи Возрождения вряд ли когда-либо могли упражняться в ораторском искусстве (для которого политическая конституция того времени оставляла мало возможностей), все или почти все были авторами трактатов по политической науке, вдохновленных иначе, чем средневековые, в основе которых лежала этическая и религиозная мысль, возобновляющая и продвигающая рассуждения Аристотеля и античных политических писателей. Аналогичным образом, трактаты по историческому искусству, неизвестные средневековью, но быстро размножившиеся в эпоху Возрождения (см. Большое их количество в "Penus artis historicae" 1579 г.), возобновили и обогатили исследования греко-римских теоретиков. Следует ожидать, что историография этого периода должна представить некоторые недостатки средневековой историографии в другой форме, в силу уже упомянутого характера ее реакции и нового божества, которое она воздвигла на алтарях вместо древнего божества, человечества. Возрождение повсюду обнаруживает свое стремление противопоставить один термин другому, и поскольку схоластика искала вещи от Бога и души, она хотела ограничиться вещами природы. Мы находим Гвиччардини и целый хор других, описывающих исследования философов и теологов и "всех тех, кто пишет о вещах, превосходящих природу, или о том, чего нельзя увидеть", как "безумие"; и поскольку схоластика определяла науку в аристотелевской манере как *de universalibus*, Кампанелла противопоставил этому определению свою *Scientia est de singularibus*. Подобным же образом его литераторы, предубежденные в пользу латыни, сначала отказались признавать новые языки, сформировавшиеся в средние века, а также средневековую литературу и поэзию; его юристы

отвергли феодальный в пользу римского юридического кодекса, его политики - представительные формы в пользу абсолютной власти и монархии. Именно тогда впервые появилась концепция Средневековья как единого целого, противопоставленного другому целому, состоящему из древнего и древне-современного, в которое средневековье было вставлено подобно надоедливому и болезненному клину. Слово "средневековый", конечно, поздно появилось в качестве официального обозначения, употребляемого в разделах и названиях исторических книг (ближе к концу семнадцатого века, как кажется, в руководствах Челларио); раньше оно встречалось только кое—где; но мысль, содержащаяся в нем, некоторое время витала в воздухе — то есть в душе каждого - дополнялась другими словами, такими как "варварские" или "готические" эпохи, и Вазари выражает это посредством различия между древним и "древним", называя древними те вещи, которые происходили до начала средневековья. существование Константина, Коринфа, Афин, Рима и других очень известных городов, построенных до времен Нерона, Веспасианов, Траяна, Адриана и Антонина, и "старых" из тех, "которые берут свое начало со времен святого Сильвестра и далее". В любом случае, различие было ясным: с одной стороны, самый яркий свет, с другой - густая тьма. После Константина, пишет тот же Вазари, "всякая добродетель" была утрачена, "прекрасные" души и "возвышенные" интеллекты превратились в "самые уродливые" и "низменные", а пылкое рвение новой религии нанесло бесконечный ущерб искусству. Это означает ни больше, ни меньше, что *дуализм*, одна из основных черт средневековья, была сохранена, хотя и по-другому определена, поскольку теперь богом были (хотя и не признавались открыто) античность, искусство, наука, греческая и римская жизнь, а их противником, нечестивцем и бунтарем, было Средневековье, "готические" храмы, богословие и философия, изобилующие трудностями, неуклюжие и жестокие обычаи того века. Но именно потому, что соответствующие функции этих двух терминов были просто перевернуты, их противоположность осталась, и если христианству не удалось понять язычество и признать его отца, то и Возрождение не смогло признать себя сыном Средневековья и не поняло позитивной и долговременной ценности завершающегося периода. По этой причине обе эпохи разрушили или позволили исчезнуть памятникам предыдущей эпохи. Конечно, в гораздо меньшей степени это относилось к эпохе Возрождения, которая выражала себя менее бурно и была глубоко проникнута мыслью Средневековья и, благодаря идее гуманности, имела смутное представление о важности своего предшественника. Это было настолько верно, что в то время сформировалась уже упомянутая школа ученых мужей и филологов, занимавшихся новым исследованием средневековых древностей. Но ученые есть ученые, то есть они не принимают активного участия в борьбе своего времени, хотя и заняты сбором и упорядочиванием его хроник и останков, о которых они часто судят в соответствии с вульгарным мнением своего собственного времени, так что вполне обычно можно встретить их презирающими предмет своих трудов, заявляющими, что поэт, которого они изучают, не имеет ценности, или что период, которому они посвящают всю свою жизнь, уродлив и неприятен. Требовалось многое, чтобы освободить пламя разума от нагромождений средневековых древностей, веками накапливавшихся учеными, а Средние века вызвали отвращение в эпоху Возрождения, даже когда их исследовали. Драма любви и ненависти не отличалась по своим формам и не была менее горько дуалистичной, хотя и гораздо более интересной, чем та, которая тогда разыгрывалась между католиками и протестантами. Последний назвал папу антихристом и главенство Римской церкви *mysterium iniquitatis*, и составил каталог *testium veritatis* тех, кто выступал против этого беззакония, даже когда оно преобладало. Католики ответили на комплимент замечаниями о Лютере и Реформации и составили каталоги еретиков, свидетелей сатаны. Но эта борьба была

пережитком прошлого и закончилась бы постепенным ослаблением и рассеянием; тогда как другая была элементом будущего и могла быть побеждена только долгими усилиями и новой концепцией самого возвышенного характера.

V

ИСТОРИОГРАФИЯ ЭПОХИ ПРОСВЕЩЕНИЯ

Между тем историография, которая немедленно последовала за этим, довела двойную апорию античности и средневековья до крайности; и именно благодаря этой радикальной непредвзятой процедуре она приобрела свою определенную физиономию и право считаться особым историографическим периодом. Символическое облачение, сотканное из воспоминаний о греко-римском мире, в которое впервые облачился современный дух, теперь разорвано и выброшено. Мысль о том, что древние были не самыми старыми и мудрыми среди народов, а самыми молодыми и наименее опытными, и что истинных древних, то есть наиболее опытных и зрелых по уму, можно найти среди людей современного мира, мало-помалу пробила себе дорогу и стала общепринятой. Разум в его обнаженности, отныне именуемый своим собственным именем, следует примеру и авторитету греко-римлян, которые представляли разум, противостоящий варварской культуре и обычаям. Гуманизм, культ человечности, также обожествляемый под названием "природа", то есть простодушная общечеловеческая природа, приходит на смену гуманизму с его односторонним преклонением перед определенными народами и определенными формами жизни. Истории, написанные на латыни, становятся редкостью или предназначены только для образованных людей, а те, что написаны на национальных языках, множатся; критике подвергаются не только средневековые фальсификации и басни, сочинения лежковерных и невежественных монахов в монастырях, но и страницы древних историков, и появляются первые сомнения в истинности исторической римской традиции. Однако чувство симпатии к древним все еще сохраняется, в то время как отвращение к Средневековью продолжает возрастать. Все чувствуют и говорят, что они вышли не только из темноты, но и из предрассветных сумерек, что солнце разума стоит высоко над горизонтом, освещая интеллект и озаряя его самым ярким светом. "Свет", "озарение" и подобные им слова произносятся при каждом удобном случае и со все возрастающей убежденностью и энергией; отсюда название "эпоха света", "просвещение" или "озарение", данное периоду, простирающемуся от Декарта до Канта. Начал распространяться другой термин, поначалу употреблявшийся редко и в ограниченном смысле — "прогресс". Постепенно он становится все более настойчивым и привычным и, наконец, успешно служит критерием для оценки фактов, образа жизни, построения истории, становится предметом специальных исследований и нового вида истории, истории *прогресса* человеческого духа.

Но здесь мы наблюдаем настойчивость и мощь христианской и теологической мысли. Прогресс, о котором столько говорилось, был, так сказать, прогрессом *безразвития*, проявляющимся главным образом во вздохе удовлетворения и безопасности, как у человека, благодетельствованного фортуной, который успешно преодолел множество препятствий и теперь безмятежно взирает на настоящее, уверенный в будущем, отворачиваясь мыслями от прошлого или возвращаясь к нему время от времени лишь на краткий миг, чтобы пожаловаться

на его уродство, презреть его и улыбнуться ему. Возьмем в качестве примера всех самых умных и в то же время лучших исторических представителей просвещения М. де Вольтера, который написал свои *Очерки о судьбах* для того, чтобы помочь своей подруге маркизе дю Шатле преодолеть депоут, вызванный ею *"Современной историей"* депуиса *"Декаданс Римской империи"*, трактуя тему в сатирическом ключе. Или возьмем работу Кондорсе, *"Исследование единой исторической таблицы прогресса человеческой жизни"*, которая появляется в конце как последняя воля и завещание (а также как завещание человека, который ее написал), и где мы находим целый сборник статей о столетии. Она столь же счастлива в настоящем, даже посреди бойни Революции, столь же радужна в своих взглядах на будущее, сколь полна презрения и сарказма к прошлому, породившему это настоящее. Было ясно заявлено о счастливости периода, в который они вступали. Voltaire says that at this time *les hommes ont acquis plus de lumières d'un bout de l'Europe à l'autre que dans tous les âges précédents*. Man now brandishes the arm which none can resist: *la seule arme contre le monstre, c'est la Raison: la seule manière d'empêcher les hommes d'être absurdes et méchants, c'est de les éclairer; pour rendre le fanatisme exécrable, il ne faut que le peindre*. Конечно, никто не отрицал, что в прошлом было что-то хорошее и прекрасное. Они должны были существовать, если страдали от суеверий и угнетения. *On voit dans l'histoire les erreurs et les préjugés se succéder tour à tour, et chasser la vérité et la raison: on voit les habiles et les heureux enchaîner les imbéciles et écraser les infortunés; et encore ces habiles et ces heureux sont eux-mêmes les jouets de la fortune, ainsi quelles esclaves qu'ils gouvernent*. И добро не только существовало, хотя и было угнетено, но и в определенной мере было эффективным: *в среде жертвоприношений и разрушений, в которых мы путешествовали вместе, любовь к порядку как аниме в тайном человеческом жанре, так и превалирующая над тотальной гибелью: это единственное средство спасения природы, способное противостоять жестокости как силе....* И затем, не следует забывать о "великих эпохах", о "веках", в течение которых искусство развивалось как результат труда мудрецов и монархов, о четырех главах истории. Но между этим спорадическим благом, слабым или действующим скрыто, или появляющимся лишь на время, а затем исчезающим, и благом новой эры количественная и энергетическая разница такова, что она переходит в качественную разницу: наступает момент, когда люди учатся думать, исправлять свои идеи, и прошлая история кажется бурным морем тому, кто высадился на твердую землю. Конечно, не все достойно похвалы в "новых временах"; на самом деле, есть за что винить: *как злоупотребляют слугой лоис, когда она предает землю; и как еще несколько мудрецов, собирающих людей для справедливости лоис, почему в государстве не существует формы?* Расстояние от идеала разума все еще было велико, и новому столетию все еще предстояло рассматривать себя как простой шаг к полной рациональности и счастью. Мы находим фантазию об ограничении социальной формы даже у Канта, который тащил за собой так много старой интеллектуалистической и схоластической философии. Иногда действительно его окончательная форма так и не была обнаружена, и его место занимала головокружительная последовательность все более и более ярких социальных форм. Но череда этих сияющих форм, продвижение к окончательной форме и уничтожение злоупотреблений действительно начались в эпоху просвещения, после некоторых эпизодических попыток в этом направлении в предыдущие эпохи, ибо только эта эпоха вступила на справедливый, широкий, верный путь, путь, озаренный светом разума. В течение того периода иногда даже случалось, что доктрина, ведущая к Руссо, переворачивала обычный взгляд и помещала разум не в современность, не в ближайшее или отдаленное будущее, а в прошлое, и не в средневековое, греко-римское или восточное прошлое, а в доисторическое прошлое, в "естественное состояние", отклонение от

которого представляла история. Но эта теория, хотя и отличалась по способу выражения, была полностью идентична по существу общепринятой, потому что доисторическое "естественное состояние" никогда не существовало в реальности, которой является история, но выражало идеал, который должен быть достигнут в ближайшем или отдаленном будущем, который впервые был воспринят в новое время и, следовательно, действительно был способен двигаться в этом направлении, будь то в смысле реализации или возвращения. Религиозный характер всей этой новой концепции мира не может быть непонятен никому, ибо она повторяет христианские представления о Боге как истине и справедливости (мирском Боге), о земном рае, искуплении, тысячелетнем царстве и так далее, в светских терминах, и подобным образом с! Христианство противопоставляет себе всю предшествующую историю, осуждает ее, едва ли восхищаясь то тут, то там каким-то утешительным лучом самого себя. Какое имеет значение, что религия, и особенно христианство, стала тогда мишенью для жесточайших ударов, позора и насмешек, что всякая сдержанность была отброшена, и люди больше не довольствовались сдержанной улыбкой, которая когда-то расцветала на губах итальянских гуманистов, а разразились открытой и фанатичной войной? Даже фанатизм мирян является результатом догматизма. Какое имеет значение, что благочестивые люди были потрясены и увидели древнего сатану в мирском Боге, в то время как просвещенные обнаружили капризное, властное, жестокое племенное божество в старом Боге, представленном священником? Возможность взаимных обвинений подтверждает *дуализм*, действующий как в новой, так и в старой концепции, и делающий ее непригодной для понимания развития и истории.

Историографическая *апория* античности также усиливалась абстрактным индивидуализмом или "прагматической" концепцией. Это было настолько верно, что именно в то время формула была возобновлена, и прагматизм как история человеческих идей, чувств, расчетов и действий, как повествование, украшенное размышлениями, был противопоставлен теологической или средневековой истории и старым бесхитростным хроникам или эрудированным сборникам информации и документов. Вольтер, который борется и высмеивает веру в божественные замыслы и наказания, а также в лидерство небольшого варварского населения, призванного действовать как избранный народ и быть осью всемирной истории (чтобы он мог заменить ее мирской теологией, которая была описана выше), - это тот же Вольтер, который восхваляет в Гвиччардини и Макиавелли первое появление *истории свершившегося*. Прагматический подход был распространен даже на повествование о событиях, связанных с религией и Церковью, и применялся Мосхаймом и другими в Германии. Благодаря такому проникновению рационализма в церковную историографию и в протестантскую философию впоследствии казалось, что Реформация способствовала прогрессу мысли, тогда как в этом отношении Реформация просто приняла гуманистическую мысль в новой форме, которой она ранее противостояла. Если в других отношениях она оригинальным образом способствовала продвижению исторической концепции, то это было достигнуто, как мы увидим, посредством другого элемента, бурлящего в ней, - мистицизма. Но между тем даже католицизм не остался застрахованным от прагматизма, следы которого мы находим в *Дискурсах* Боссюэ, который представляет концепцию августинианства, лишенную своих принадлежностей, сокращенную и модернизированную, лишенную непримиримого дуализма двух городов и Римской империи как окончательной и вечной империи, позволяющей естественным причинам, предопределенным Богом и регулируемым законами, действовать бок о бок с божественным вмешательством, и допускающую значительную долю социальных и политических условий различных народов. Мы не говорим о последнем шаге, сделанном тем же автором в его *Истории различных религий*,

когда он осмыслил историю Реформации объективно и с учетом ее внутренних мотивов, представив ее как бунтарское движение, направленное против власти. Даже его противник Вольтер признавал, что Боссюэ не пренебрег *причинами д'автре* в дополнение к божественной воле, благосклонной к избранному народу, потому что он несколько раз принимал во внимание интересы наций. Такова была сила *духа времени*. Прагматические концепции того времени все еще так хорошо известны и так близки нам, так живучи во многих наших повествованиях и исторических руководствах, что было бы бесполезно описывать их. Когда мы обращаемся мысленно к историческим трудам восемнадцатого века, в памяти немедленно всплывают общие очертания истории, в которой священники обманывают, придворные интригуют, мудрые монархи задумывают и реализуют хорошие институты, с которыми боролись и которые стали почти тщетными из-за злонамеренности других и невежества народа, хотя они, тем не менее, остаются постоянным объектом восхищения просвещенных умов. Образ случая или каприза возникает при вызове этого образа, и смешение с историями этих конфликтов делает их еще более сложными, а их результаты - еще более странными и поразительными. И какова была польза, то есть конечная цель исторического повествования, с точки зрения этих историков? Here also the reading of a few lines of Voltaire affords the explanation: *Cet avantage consiste surtout dans la comparaison qu'un homme d'état, un citoyen, peut faire des lois et des mœurs étrangères avec celles de son pays: c'est ce qui excite l'émulation des nations modernes dans les arts, dans l'agriculture, dans le commerce. Les grandes fautes passées servent beaucoup à tout genre. On ne saurait trop remettre devant les yeux les crimes et les malheurs: on peut, quoi qu'on en dise, prévenir les uns et les autres.* Эта мысль повторяется со многими словесными вариациями и встречается почти во всех книгах по историографии того времени, продолжая итальянскую традицию Возрождения в более легком и популярном стиле. Слова "философия истории", которые впоследствии имели такой успех, поначалу служили для описания помощи, которую можно получить от истории в форме советов и полезных предписаний, если исследовать их без предубеждения, то есть с одним "допущением" разума.

Внешняя цель, поставленная перед историей, привела к тем же результатам, что и в античности, когда история стала ораторской и даже сочинялись историко-педагогические романы, и как в эпоху Возрождения, когда сохранились "декламационные речи", а история рассматривалась как материал, более или менее хорошо приспособленный для определенных целей, откуда возникло определенное безразличие к ее истине, так что Макиавелли, например, вывел законы и предписания из десятилетий Ливия, не только предполагая их истинность, но и принимая их в тех частях, которые он должен был признать истинными. явно сказочный. Ораторские приемы начали исчезать, но их исчезновение было вызвано скорее хорошим литературным вкусом, чем чем-либо еще, который признавал, насколько эти приемы не гармонировали с новым популярным, прозаическим, полемическим тоном, который повествование приобрело в восемнадцатом веке. Взамен они получили нечто худшее: отсутствие уважения к истории, которая считалась низшей реальностью, недостойной философа, который ищет законы, то, что постоянно, единообразно, всеобщее, и может найти это в себе и в непосредственном наблюдении за внешней и внутренней природой, естественной и человеческой, не совершая того долгого, бесполезного и опасного путешествия по фактам, описанным в исторических трудах. Декарт, Мальбранш и длинный список их преемников не нуждаются здесь в особом упоминании, поскольку хорошо известно, как математика и натурализм доминировали в истории того периода и подавляли ее. Но была ли историческая правда, по крайней мере, второстепенной правдой? После более тщательного размышления, казалось невозможным

признать даже это. В истории, сказал Вольтер, слово "достоверный", которое используется для обозначения такого знания, как "дважды два - четыре", "я мыслю", "Я страдаю", "Я существую", должно употребляться очень редко и исключительно в значении "весьма вероятный". Другие считали, что даже это говорит слишком много, поскольку они полностью отрицали правдивость истории и заявляли, что это собрание басен, вымыслов и двусмысленностей или недоказуемых утверждений. Отсюда скептицизм или пирронизм восемнадцатого века, который проявлялся неоднократно и оставил нам в качестве документа о себе серию любопытных маленьких книжек. Таков, действительно, неизбежный результат, когда на историческое знание смотрят как на массу индивидуальных свидетельств, продиктованных или измененных страстями, или неправильно понятых по невежеству, которые в лучшем случае хороши для того, чтобы давать назидательные и ужасные примеры в подтверждение вечных истин разума, которые, в остальном, сияют своим собственным светом.

Было бы, тем не менее, совершенно ошибочно полагаться на преувеличение, которого достигли теологические и прагматические взгляды в историографии просвещения, и видеть в этом упадок или регресс, подобный упадку эпохи Возрождения и других предшественников. В то время не только появились зародыши ошибок, не только обострились трудности, возникшие в предыдущий период, но также была развита и доведена до высокой степени эффективности та историография духовных ценностей, которую усилила и почти создала христианская историография и которую Ренессанс начал переносить на землю. Вольтер как историограф заслуживает того, чтобы его защищали (и это недавно сделали несколько авторов, особенно Фютер), потому что он живо осознает необходимость возврата истории от обращения с внешним к обращению с внутренним и стремится удовлетворить эту потребность. По этой причине книги, в которых рассказывалось о войнах, договорах, церемониях и торжествах, казались ему не чем иным, как "архивами" или "историческими словарями", полезными для ознакомления в определенных случаях, но историю, истинную историю он считал чем-то совершенно иным. Долг истинной истории не мог состоять в том, чтобы отягощать память внешними или материальными фактами, или, как он называл их, событиями (*événements*), но открывать, каким было общество людей в прошлом, *la société des hommes*, комментировать *да здравствует интер де фам*, искусство высшей культуры, и описывать "нравы" (*les mœurs*); не теряться во множестве незначительных деталей (*petits faits*), но собирать информацию о том, что происходило в прошлом. только те, которые имели значение (*рассматриваемые*) и объясняли дух (*l'esprit*), который их породил. Благодаря тому предпочтению, которое Вольтер отдает манерам, а не битвам, мы находим у него концепцию (хотя она остается без адекватной трактовки и теряется в пылу полемики), что истории не подобает описывать человеческое величие и несчастья (*очерки величия и человеческих страданий*), а только нравы и искусство, то есть позитивную работу; в своем "Сикле Людовика XIV" он говорит, что хочет проиллюстрировать правление этого монарха не в той мере, в какой это возможно. свершившийся факт во Франции, но в той мере, в какой это свершившийся факт жизни человека. То, что предпринял Вольтер и в немалой степени достиг, составляет главную цель трудов всех историков в этот период. Любой желающий может ознакомиться с книгой Фютера о том, как великие картины, которые можно найти в "Очерках скорби" Вольтера и "Сикле", были воспроизведены как французскими писателями, так и писателями других европейских стран — например, в знаменитом введении Робертсона к его "Истории Карла V". Также можно заметить, как множатся и совершенствуются особые истории того или иного аспекта культуры, как если бы таким образом были обеспечены некоторые из желаний, упомянутых Бэконом в его

классификации истории. История философии все больше и больше отказывается от типа сборников анекдотов и высказываний философов, чтобы стать историей систем, от Брукера до Буле и Тидемана. История искусства приобретает форму особой проблемы в творчестве Винкельмана и в творчестве его преемников. В книгах самого Вольтера и в книгах его школы это относится к литературе; в книгах Дюбо и Монтескье - к правам и институтам; в Германии это приводит к созданию произведения столь же оригинального и реалистичного, как "История Оснабрюка" Мезера. В специальной работе Хирена история промышленности и торговли отделяется от исторических разделов или отступлений экономических трактатов и приобретает свою собственную форму. История социальных обычаев исследует (как в книге Сент-Пале о *Древнем рыцарстве*) даже мельчайшие аспекты социальной и моральной жизни. Had not Voltaire remarked about tournaments that *il se fait des révolutions dans les plaisirs comme dans tout le reste*? И если ограничиться Италией, которая в то время также действовала по инициативе, хотя вскоре после этого она отступила и получила импульс от других стран Европы, то хорошо помнить, что в восемнадцатом веке Пьетро Джанноне, выражая желания и попытки их реализации множества неаполитанских соотечественников и современников, проследил гражданскую историю Неаполитанского королевства, уделив много места отношениям между Церковью и государством и законодательным актам. Многие последовали этому примеру в Италии и за ее пределами (среди многих были Монтескье и Гиббон). В Италии тоже Людовико Антонио Муратори иллюстрировал средневековую жизнь в своих *"итальянских древностях"*, а Тирабоски составил великую историю итальянской литературы (понимаемой как история всей культуры Италии), примечательную не столько своей эрудицией, сколько четкостью замысла, в то время как другие менее известные писатели, такие как Наполи Синьорелли, в своем *"Правлении культурой Сицилии"*, подробно описали определенные регионы, наполнив их историю актуальной в то время философией. Иезуит Беттинелли тоже подражал историческим книгам Вольтера в "Истории литературы, искусств и обычаев Италии", Бонафеде - трудам Брукера в "истории философии", а Ланци, в манере, намного превосходящей только что упомянутые, продолжил путь, пройденный Винкельманом в его *"Истории живописи"*.

Историография эпохи просвещения не только сделала историю более "внутренней" и развила ее в своем внутреннем аспекте, но и расширила ее в пространстве и времени. И здесь Вольтер в выдающейся степени отражает потребности своего времени, постоянно обвиняя в ограниченности и подлости традиционное представление о всеобщей истории, состоящее из еврейской, или священной, и греко-римской, или светской истории, или, как он говорит, *истории, предшествующей вселенским, фабрикам Запада*. Начало было положено с использования материалов, обнаруженных, перевезенных и накопленных исследователями и путешественниками начиная с эпохи Возрождения, значительная часть которых была внесена иезуитами и миссионерами. Индия и Китай привлекали внимание как своей древностью, так и высоким уровнем цивилизации, которого они достигли. Вскоре к этому добавились переводы религиозных и литературных восточных текстов, и стало возможным обсуждать эту цивилизацию не только из вторых рук и по рассказам путешественников. Этот рост знаний, касающихся Востока, сопровождается ростом знаний не только об античности (эти исследования никогда не прекращались, но сменили свой центр, сначала из Италии во Францию и Голландию, затем в Англию, а затем в Германию), но и о Средних веках, в работах бенедиктинцев, Лейбница, Муратори и очень многих других, которые здесь также специализировались как в отношении объектов своих исследований, так и в отношении

регионов или городов, в которых они их проводили, как, например, Де Мео в его *Критических анналах истории. Регно ди Наполи*.

С ростом эрудиции, разнообразия доступных документов и информации рука об руку шла более утонченная критика подлинности одного и ценности как свидетельства другого. Фютер справедливо отмечает прогресс в методике, достигнутый бенедиктинцами и Лейбницем (который не превзошел в этом отношении этих превосходных и образованных монахов, хотя и был философом) вплоть до Муратори, который не ограничился проверкой подлинности традиции, но инициировал критику тенденций отдельных свидетелей, интересов и страстей, которые окрашивают повествования и придают им форму. Просвещенные, с Вольтером во главе, инициировали другой вид критики, более внутренней, направленной на вещи и на знание вещей (на литературный, моральный, политический и военный опыт), признавая невозможность того, чтобы события происходили так, как о них говорят поверхностные, легковверные или предвзятые историки, и пытались реконструировать их единственным способом, которым они могли произойти. Мы будем восхищаться в Вольтере (особенно в "*Сикле*") его недоверием к сообщениям придворных и слуг, привыкших измышлять клевету и злонамеренно и анекдотически интерпретировать внешние действия монархов и государственных деятелей.

Это произошло потому, что историография просвещения, хотя и сохранила и даже преувеличила прагматизм, но, с другой стороны, усовершенствовала и одухотворила его, как можно было наблюдать в выражениях, предпочитаемых Вольтером, и даже в богословствующем Боссюэ: *дух наций, дух времени*. Что это был за дух, естественно, оставалось расплывчатым, потому что философской поддержки, в которую в то время эти недавно импортированные концепции привносили неожиданный элемент конфликта, не хватало, чтобы соотнести ее с идеальными установками духа в его развитии и представить различные эпохи и различные нации как играющие свою собственную роль в духовной драме. Таким образом, часто случалось, что дух извращался в фиксированное качество, такое как *раса*, если речь шла о нациях, и в течение или моду, если речь шла о периодах, и таким образом натурализовывался и прагматизировался. *Тройной выбор*, писал Вольтер, *влияние без причины на дух людей, климат, управление и религию: это единственный способ объяснить мир*: где "дух" низведен до положения продукта природных и социальных обстоятельств. Однако наводящее на размышления слово было произнесено, и мало-помалу возникло бы ясное осознание самих терминов социальной, политической и культурной борьбы, которая велась в то время. На данный момент климат, правительство, религия, гений народов, гениальность времени - все это были более или менее удачные попытки выйти за рамки прагматизма и привести причинно-следственную связь во всеобщий порядок. Это усилие и в то же время его предел, то есть возврат к абстрактной и прагматической форме объяснения, также показаны в доктрине "единичного события", которое, как считалось, одним махом определит новую эпоху варварства или цивилизации. Таким образом, в то время было принято придавать огромное значение крестовым походам или турецкой оккупации Константинополя, как записывает Фуэтер, с особой ссылкой на историю Ричардсона. Другим следствием того же замешательства была небольшая степень слияния, достигнутая в различных историях культуры, обычаев и искусств, которые были составлены на этот раз. Различные проявления жизни излагались одно за другим без какого-либо успеха или даже без какой-либо попытки развить их органично.

Несомненно, новые и энергичные историографические тенденции эпохи просвещения тогда атаковали другие барьеры, противопоставленные им уже упомянутым светско-теологическим

дуализмом, в дополнение к барьерам прагматизма и натурализма. Это светское богословие закончилось отрицанием самого принципа развития, потому что суждение о прошлом как состоящем из тьмы и ошибок исключало какую-либо серьезную концепцию религии, поэзии, философии или примитивных и ушедших в прошлое институтов. Что значил для Вольтера институт огромной важности "гадания" в примитивных цивилизациях в процессе формирования наблюдения и научной дедукции? *The invention du premier fripon qui rencontra un imbécile*. Или оракулы, также имевшие такое значение в жизни античности? *Des fourberies*. К чему привела теологическая борьба между католиками, лютеранами и кальвинистами в связи с Евхаристией? К нелепому зрелищу папистов, *которые умирают от боли, лютеране от боли и смерти, кальвинисты, страдающие от боли и не страдающие от смерти*. Какой была единственная цель, которой могли достичь янсенисты? Скука: череда утомительных *теологических вопросов* и мелких вопросов о плюме, так что от писателей того времени, принимавших в них участие, не осталось ничего, кроме геометрии, аргументированной грамматики, логики — иными словами, только то, что *казалось разумным; теологические вопросы были une maladie de plus dans l'esprit humain*. Не лучше обстоит дело и с философией прежних времен. Учение Платона было ничем иным, как *философской метафизикой*, набором аргументов, настолько плохих, что кажется невозможным, чтобы ими восхищались и добавляли к ним другие, еще более экстравагантные из века в век, пока не дошли до Локка: Локк, *как причина развития человеческого замысла в его жизни, и не как вопрос веры, и не как источник вдохновения, и не как источник вдохновения для поклонников веры. сын Клэров*. В поэзии современное произведение ставилось выше древнего, Иерусалим - выше "Илиады", Орlando - выше "Одиссеи", Данте кажется неясным и неуклюжим, Шекспир - варваром, не лишенным таланта. *Medieval literature was beneath consideration: On a recueilli quelques malheureuses compositions de ce temps: c'est faire un amas de cailloux tirés d'antiques mesures quand on est entouré de palais*. Фридрих Пруссский, который здесь проявил себя последовательным вольтерьянцем, не принял новое издание "Ниbelунгов" и других эпических памятников Германии благосклонно. Одним словом, все прошлое утратило свою ценность или сохранило только отрицательную ценность зла: *Как граждане огромной жизни, как искусство, как плезант, как мир, царящий в нашей жизни, как смысл моего начала, как сравнение времен, как смысл того, что я делаю. C'est une réflexion qu'il faut faire presque à chaque page de cette histoire*. Отсутствие концепции развития делало бесплодным само приобретение знаний об отдаленных предметах и людях; и хотя в определенных отношениях были заслуги во введении Индии и Китая во всеобщую историю, и хотя критика и сатира на "четыре монархии" и "священную" историю были в определенной степени оправданы, хорошо помнить, что в осмеянном понятии удовлетворялась законная потребность в понимании истории в ее отношениях с христианской и европейской цивилизованной жизнью; и что если бы не оказалось возможным (а в то время этого никогда не было) сформировать более полную цепочку, в которую входили Аравия, Индия и другие государства. и Китай, и американские цивилизации, и все другие недавно открытые явления, эти дополнительные вклады в знания остались бы просто объектом для любопытства или воображения. Таким образом, от Индии, Китая и Востока в целом в восемнадцатом веке было не больше пользы, чем от проявления любви к терпимости, более того, к религиозному индифферентизму. Те далекие страны, в которых не было прозелитического безумия и которые не посылали миссионеров в усталую Европу — хотя Европа и не избавляла их от таких посещений, — не рассматривались как исторические реалии и не получили своего места в реальности духовного развития, а стали вожделенными идеалами, странами мечты. Те, кто в наши дни возобновляют восхваления азиатской терпимости, противопоставляя ее европейской

нетерпимости, и умиляются такой мудрости и кротости, не осознают, что, поступая таким образом, они бесполезно и некстати повторяют то, что уже сделал Вольтер; и если в этом вопросе он не способствовал лучшему пониманию истории, он, во всяком случае, выполнил практическую и моральную функцию, которая была необходима для условий его времени. Ущербная концепция развития, а не случайные обстоятельства, такие как публицистические, журналистские и литературные тенденции оригиналов среди этих историков, также являются глубокой причиной отсутствия контакта и объединения между огромной массой эрудиции, накопленной филологами шестнадцатого века, и историографией просвещения. Как можно было использовать эти документы и коллекции для медленного и трудоемкого развития духа, если, согласно новой концепции, вместо того, чтобы развиваться, дух должен был совершить скачок, и действительно, он уже совершил большой скачок и оставил прошлое далеко позади? Достаточно было время от времени рыться среди них и извлекать какую-нибудь любопытную деталь, которая должна была соответствовать полемике момента. *C'est un vaste magasin, où vous prendrez ce qui est à votre usage*, said Voltaire. Таким образом, образованные и просвещенные, оба они были детьми своего времени, оставались разделенными между собой: первые были неспособны подняться до уровня истории из-за своей малой живости духа, вторые превзошли ее из-за своей слишком большой живости и низвели ее до формы журналистики.

Все эти ограничения, просто потому, что они являются ограничениями, определяют соответствующую сферу деятельности историографии просвещения, но их не следует понимать как означающие, что она не добилась никакого прогресса. Эта историография, погруженная в работу в самый неотложный момент, окруженная великолепием истин, которые она была в процессе раскрытия вокруг себя, не смогла увидеть эти пределы и свои собственные недостатки, или видела их редко и с трудом. Он осознавал только, что прогрессирует, и прогрессирует быстро, и в этом убеждении не было ничего неправильного. Не правы и те критики (среди которых Фютер), которые сейчас защищают его от постигшей его дурной репутации и отмечают его многочисленные достоинства, которые мы также выставили в ясном свете и дополнили, и связь и единство которых мы доказали. И все же мы не должны оставлять эту дурную репутацию необъяснимой, поскольку она звучит гораздо серьезнее, чем обычное принижение каждым историческим периодом того, что ему предшествовало, с целью показать его неполноценность по сравнению с настоящим. Здесь, напротив, мы находим особое суждение об уничтожении, выраженное даже при сравнении с периодами, предшествовавшими просвещению, так что этот период, а не, например, Ренессанс, особенно получил эпитет "антиисторический восемнадцатый век" ("the anti-historical xviii century"). Мы находим объяснение этому, когда думаем о происходившем тогда рассеянии всех символических покровов, унаследованных от *почтенной древности*, и о грубом дуализме и конфликте, которые в то время провоцировались между историей и религией. Ренессанс также сам по себе был утверждением человеческого разума, но в момент его разрыва со средневековой традицией ощущалось, что он все равно связан с классической традицией, которая придавала ему видимость исторического сознания (видимость, а не реальность). Философы эпохи Возрождения часто ссылались на древних философов и ставили себя под их защиту, Платона против Аристотеля или греческого Аристотеля против Аристотеля комментаторов. Образованные люди того периода стремились оправдать новые произведения искусства и новые суждения о них, апеллируя к заветам античности, хотя они изощряли и утончали то, что находили там. Философы, художники и критики отворачивались от античности только тогда и

там, где примирение было невозможно, и только самые смелые из них отваживались сделать даже это. Политики брали за пример древние республики, используя Ливия в качестве своего текста, как христиане брали за образец Библию. Религия, которая была исчерпана или угасла в душах культурных людей, по необходимости была сохранена для народа как инструмент управления, вульгарная форма философии: с этим согласны почти все, от Макиавелли до Бруно. Мудрый законодатель или "принц" Макиавелли и просвещенный деспот Вольтера, которые оба были идеализациями абсолютных монархий, политически подчинивших Европу своей воле, имеют существенное сходство; но политик шестнадцатого века, знаток человеческих слабостей и наделенный всем опытом богатой истории Греции и Рима, изучал хитрости и сделки, в то время как просвещенный человек восемнадцатого века, воодушевленный постоянно возобновляющимися победами *Разума*, поднял знамя Разума и за нее выхватил свой меч из ножен богатого народа. Ножны, не испытывая ни малейшей необходимости закрывать лицо маской. Царь Нума создал религию, чтобы обмануть народ, и Макиавелли похвалил его за это; но Вольтер ругал бы его за это, как он ругал всех изобретателей догм и пропагандистов фанатизма. Что еще можно сказать? Рационализм эпохи Возрождения был особенно работой итальянского гения, такого хорошо сбалансированного, такого старательного избегать излишеств, такого покладистого, такого артистичного; просвещение, которое было особенно работой французского гения, было радикальным, последовательным, склонным впадать в крайности, логистическим.

Когда сравнивается гениальность двух стран и двух эпох, просвещение неизбежно должно казаться антиисторическим по отношению к Ренессансу, который, благодаря такому сравнению, проведенному таким образом и установленному с таким объектом, становится наделенным историческим смыслом и чувством развития, которыми оно не обладало, будучи также по сути рационалистическим и антиисторическим, и, в определенном смысле, в большей степени, чем просвещение. Я говорю больше, чем просвещение, не только потому, что последнее, как я показал, значительно расширило исторические знания и идеи, но и именно потому, что оно заставило вырваться наружу все противоречия, скрытые в эпоху Возрождения. Это был очевидный регресс в историческом знании, но на самом деле это было дополнением к жизни, а следовательно, и к самому историческому сознанию, как мы ясно видим сразу после этого. Триумфом и катастрофой просвещения была Французская революция; и это было в то же время триумфом и катастрофой его историографии.

VI

ИСТОРИОГРАФИЯ РОМАНТИЗМА

Реакция проявилась в сентиментальном возвращении к прошлому и в предпринятой политиками защите старых институтов, достойных сохранения или обретения новой жизни. Отсюда возникли две формы исторического представления, которые, безусловно, в какой-то мере присущи всем периодам, но которые были очень сильны в романтический период: *ностальгическая* историография и историография, которая *восстанавливалась*. И поскольку прошлое их желаний, которое давало материал для практических рекомендаций, было как раз тем, с чем боролись и ниспровергли просвещение и Революция —

Средневековьем и всем, что напоминало или казалось похожим на Средневековье, — оба вида истории были, так сказать, сведены к средневековью. Подобно тому, как водоток, насильственно отведенный от своего естественного русла, с шумом возвращается в него, как только устраняются препятствия, так и глубокий вздох радости и удовлетворения, теплое чувство нежности наполнили и оживили все груди, когда после столь долгого рационалистического аскетизма они снова приняли для себя старую религию, старые национальные обычаи, региональные и местные, снова вошли в старые дома, замки и соборы, снова пели старые песни, снова видели сны о старых легендах. В этом смятии чувств мы поначалу не замечаем глубокой и непоправимой перемены, произошедшей в душах всех, о чем свидетельствуют тревога, эмоции, пафос этого очевидного возвращения. Было бы принижением ностальгической историографии романтического движения, если бы оно состояло из определенных специальных литературных произведений, ибо на самом деле оно пронизывало все или почти все писания того времени подобно непреодолимому потоку, который можно было обнаружить не только у людей низших и убогих духом, таких как Де Баранте, и не только у более поэтически настроенных, таких как Шатобриан, но и у историков, которые представляют некоторые из наиболее важных или чисто научных мыслей, например Нибура. Рыцарская жизнь, монастырская жизнь, крестовые походы, Гогенштауфены, ломбардская и фламандская коммуны, христианские короли Испании в борьбе с арабами, сами арабы, Англия, разделенная между саксами и норманнами, Швейцария Вильгельма Телля, *шансонье де жест*, песни трубадуров, *готическая* архитектура (характерная изменчивость названия, применяемого с презрением, а затем превратившегося в символ привязанности), стали в это время объектом всеобщего и национального внимания. симпатия, как и грубая, бесхитростная популярная литература, поэзия и искусство: переводы или сокращения средневековых хроник даже переиздавались для удовольствия широкого и нетерпеливого круга читателей; были созданы первые средневековые музеи; была предпринята попытка восстановить и достроить древние церкви, замки и городские дворцы. Историография вступила в тесные отношения и обмен идеями с новой литературной формой исторического романа, которая выражала ту же ностальгию, сначала по Вальтеру Скотту, а затем по его бесчисленным последователям во всех странах. (Таким образом, эта литературная форма сильно отличалась от исторической прозы Мандзони, которая свободна от подобных сантиментов и чей исторический элемент имеет моральную основу.) Я уже отмечал, что эта ностальгия была гораздо более современной по содержанию, чем предполагалось вначале; настолько, что каждого влек к ней тот мотив, который ему больше всего нравился, будь то религиозный или политический, старокатолический, мистический, монархический, конституционный, общинно-республиканский, национально-независимый, либерально-демократический или аристократический. Тем не менее, когда прошлое воспринималось как поэтическая тема, существовал риск того, что тенденция идеализации образов вступит в противоречие с критической рефлексией: следовательно, культу средневековья, превратившемуся в суеверие, пришел нелепый конец. Фютер цитирует острое замечание Ранке, относящееся к одному из последних достойных представителей романтической школы, Гизебрехту, автору "Истории Германской империи", почитателю и превозносителю "христианско-германских добродетелей", силы и превосходства средневековых героев. Ранке описал все это как "одновременно слишком мужественное и слишком ребяческое". Но ребячество, заметное у истоков этого идеального течения, прежде чем оно превратится в комическое, скорее является возвышенным ребячеством мечты поэта.

Актуальные современные мотивы, которые преподносятся как настроения в ностальгической историографии, приобрели рефлекторную форму у того же или других авторов, как тенденции, на службу которым были направлены их повествования. Здесь также было бы излишним давать отчет обо всех различных формах и спецификациях этих тенденций (что Фуэтер уже превосходно сделал), начиная с настойчивого руссоизма Джованни Мюллера и заканчивая Сисмонди, или от идеала свободного крестьянства Нибура, ультрамонтанского идеала Лео, империалистически-средневекового идеала уже упомянутых Гизебрехта и Фикера, старого либерала Раумера, неолиберала Роттека и Гервинуса, англицизации Дж. Гизо и Дальман, или демократический идеал Мишле, к неогельманскому идеалу Трои, Бальбо и отца Тости, к прусской гегемонии Дройзена и Трейчке, и так далее. Но все эти и другие историки с особым пристрастием опираются, за редкими исключениями, на прошлое и находят оправдание своей пристрастности в диалектике традиции или в самой традиции. Никому больше не хотелось сочинять, руководствуясь только светом абстрактного разума. Крайне типичный пример представляет собой социалистическая школа, принявшая романтическую форму в лице своего главного представителя Маркса, который придал ей историографическую и научную ценность. Его работа находилась в полной оппозиции к социалистическим идеалам, появившимся в восемнадцатом веке, и поэтому он хвастался, что они перешли из состояния Утопии в состояние науки. Его наука была не чем иным, как исторической необходимостью, приписываемой новой эпохе, которую он предсказывал, и сам материализм больше не хотел быть натуралистическим материализмом Гольбаха или Гельвеция, но представлял себя как "исторический материализм".

Если ностальгическая историография - это поэзия, а цель - практическая и политическая, то историографию, истинную историографию романтизма не следует относить ни к одной из двух, поскольку она считается эпохой в истории мысли. Конечно, поэзия и практика возникли из мысли и привели к мысли как к ее материалу или проблеме: французская революция, безусловно, была не причиной или следствием философии, но и причиной, и следствием, философией в действии, рожденной из жизни, которая затем развивалась, и порождающей ее. Но мысль в форме мысли, а не в форме сентиментальной любви к прошлому или попытки возродить ложное прошлое, - вот что определяет научный характер той историографии, которую мы хотим представить в ясном свете. И оно отреагировало в форме мысли на мысль просвещения, столь грубо дуалистическую, противопоставив ей концепцию развития.

На самом деле это понятие не было чем-то совершенно новым, что тогда впервые прорвалось в зародыше: никакая спекулятивная концепция, которая действительно является таковой, не может отсутствовать в одно время и появляться в другое. Разница заключается в том, что в данный период научные проблемы, по-видимому, относятся к одному, а не к другому аспекту мышления, который всегда присутствует во всей своей полноте. Таким образом, когда мы говорим, что концепция развития отсутствовала в древности и в восемнадцатом веке, мы прибегаем к гиперболе. Для этой гиперболы есть веские причины, но она остается гиперболой, и ее не следует воспринимать буквально и понимать материально. Мы также не должны верить, что до романтического периода не было никаких подозрений или предвосхищений важной научной концепции развития. Следы этого можно найти в пантеизме великих философов эпохи Возрождения, и особенно у Бруно, и в самом мистицизме, поскольку он включал пантеизм, и еще более отчетливо в реконструкции голых костей теологической концепции с концепцией хода исторических событий как постепенного воспитания человеческого рода, в котором

последовательные откровения должны быть сообщением книг постепенно все менее элементарного характера, от первых еврейских писаний до Евангелий и редакций Евангелий. Лессинг приводит пример этого. Теоретики просвещения не всегда были столь чудовищно дуалистичны, как те, о которых я упоминал, но кое-где один из них, такой как Тюрго, хотя и не отказывался полностью от предпосылки относительно эпох упадка, все же признавал прогресс христианства по сравнению с античностью и нового времени по сравнению с христианством и пытался даже проследить линию развития, проходящую через три эпохи: мифологическую, метафизическую и научную. Другие мыслители, такие как Монтескье, замечали относительность институтов к обычаям и эпохам; другие, такие как Руссо, придавали большое значение силе чувств. У просвещения были и свои противники в его собственный период, не только представленные политической абстракцией и бессмысленным оптимизмом (например, у Галиани), но и в более важных отношениях, которым суждено было позже стать особым предметом критики, таких как презрение к традиции, религии, поэзии и сухому натурализму. Отсюда улыбка Хаманна по поводу слепой веры Вольтера и Юма в ньютоновские астрономические доктрины и отсутствия у них смысла в моральных доктринах. Он считал, что необходимо возрождение поэзии и ее связь с историей, и считал историю (здесь он был полной противоположностью Бодину) не самым легким, а самым трудным из всех умственных трудов. Но в *Новой науке* Вико (1725) можно было обнаружить очень богатое и органичное предвосхищение романтической мысли (что теперь должно быть общепризнано и известно). Вико критиковал просвещение только в его зарождении (когда оно было еще только естественной юриспруденцией и картезианством), но, тем не менее, он глубже, чем другие, пришедшие после него, проник в его скрытые мотивы и более точно оценил его логические и практические последствия. Таким образом, он противопоставлял поверхностному презрению к прошлому во имя абстрактного разума раскрытие человеческого разума в истории как чувства, воображения и интеллекта, как божественной или животной эпохи, героической эпохи и человеческой эпохи. Далее он утверждал, что ни одна человеческая эпоха не ошибалась, ибо у каждой была своя сила и красота, и каждая была результатом своей предшественницы и необходимой подготовкой для следующей, аристократия для демократии, демократия для монархии, каждая появлялась в нужный момент или как справедливость этого момента.

Однако в романтический период концепция развития не оставалась мыслью одинокого мыслителя без аудитории, а расширялась до тех пор, пока не стала всеобщим убеждением; она не казалась робко затененной или противоречиво подтвержденной, но обрела стройность, последовательность и силу и господствовала над душами. Это формирующий принцип идеалистической философии, кульминацией которого стала система Гегеля. Мало кто сопротивлялся его силе, и они, подобно Герbartу, все еще были заперты в докантовском догматизме или пытались сопротивляться ему и более или менее пропитаны им, как в случае с Шопенгауэром и еще больше с Контом, а позже с позитивистским эволюционизмом. Она составляет интеллектуальную основу всей историографии (за исключением и здесь приверженцев медлительности и реакционеров), и эта историография исправляет для нее, в большей или меньшей степени, те же односторонние тенденции, которые пришли к ней по уже описанным сентиментальным и политическим причинам, из нежности к недалекому прошлому или к "старым добрым временам" и к средневековью. Вся история в настоящее время понимается как необходимое развитие, и поэтому неявно и более или менее явно вся искуплена; все это изучается с чувством, что это свято, чувством, которое в Средние века сохранялось только для тех ее частей, которые представляли противостояние Бога власти

дьявола. Таким образом, концепция развития была распространена на классическую античность, а затем, с ростом знаний и внимания, на восточные цивилизации. Таким образом, римляне, ионийцы, дорийцы, египтяне и индийцы вернулись к своей жизни и, в свою очередь, были оправданы и любимы почти так же сильно, как были любимы рыцарский и христианский мир. Но логическое продолжение концепции не встретило никаких препятствий среди философов и историков, даже в том отвращении, которое испытывалось к временам, которым противопоставлялось новое время, таким как восемнадцатый век. Зрелище освящения якобинства и Французской революции было засвидетельствовано в самих книгах их противников, например, Гегеля, который видел в этих событиях как триумф, так и смерть, одно не меньше другого, "триумфальную смерть" современной абстрактной субъективности, провозглашенную Декартом. Не только противники, но также палачи и их жертвы заключили мир, и Сократ, мученик свободомыслия и жертва нетерпимости, каким его понимали интеллектуалы восемнадцатого века и те, кто суеверно повторяет это в наши дни, был приговорен к смерти, которую он вполне заслужил, во имя Истории, которая не допускает духовных революций без трагедий. Составитель *Манифеста коммунистов*, спеша покончить с классом бюргерства, как своими молитвами, так и своими трудами, также произнес теплую и грандиозную хвалу работе, достигнутой классом бюргерства, и тем самым показал себя верным дитем романтической мысли; потому что для любого, кто придерживался идеологии восемнадцатого века, капитализм и класс бюргерства должны были казаться не чем иным, как искажениями, вызванными невежеством, глупостью и эгоизмом, но для любого, кто придерживался идеологии восемнадцатого века, недостойн никакой похвалы, кроме надгробной речи. Страсти большей части этих историков были наиболее воспламеняющими, не менее, чем у просвещенных, однако сатира, сарказм, оскорбления, по крайней мере среди выдающихся интеллектуалов, ярко окружали историческое понимание того времени, но не подавляли и не отрицали его. Общее впечатление, создаваемое этими рассказами, - это серьезное усилие воздать справедливость всем, и мы обязаны дисциплине, привитой таким образом умам и душам мыслителей и историков романтизма, тем, что только наименее образованные или наиболее фанатичные среди священников и католиков в целом продолжают проклинать Вольтера и восемнадцатый век как дело рук дьявола. Точно так же только вульгарные демократы и антиклерикалы, сродни первым в их анахронизме и всем остальным, одинаково грубо относятся к реакции, реставрации и Средневековью. Просвещение и связанное с ним якобинство, как мы показали, были религией, и когда оно умерло, оно оставило после себя пережитки или суеверия.

Понимать историю как развитие - значит понимать ее как историю идеальных ценностей, единственных, имеющих ценность, и именно по этой причине в романтический период происходило все возрастающее умножение тех историй, которые уже достигли столь значительной степени в предыдущий период. Но их новизна заключалась не во внешнем умножении, а во внутреннем созревании, которое исправляло ранее составленные, состоящие либо из изученных наборов разрозненных элементов информации, либо даже из суждений, но суждений, основанных на внешней модели, которая утверждала, что была построена чистым разумом, а на самом деле была построена произвольной и капризной абстракцией и воображением. И теперь история поэзии и литературы больше не измеряется в соответствии с стандартом римско-гуманистического идеала, или в соответствии с классическим идеалом эпохи Людовика XIV, или с рациональным и прозаическим идеалом восемнадцатого века, но постепенно обретает свою собственную меру в самой себе и, начиная с первых попыток

Гердера, Шлегелей, а затем Виллмена, Сент-Бева и Гервинуса, а в отношении античности Вольфа и Мюллера, наконец, достигает высокого стандарта, представленного *историей Римской империи*. *Итальянская литература* де Санктиса. Внезапно история искусства чувствует себя стесненной слишком узким идеалом Лессинга и Винкельмана, и происходит движение в сторону цвета, в сторону пейзажа, в сторону доэллинистического и постэллинистического искусства, в сторону романтизма, готики, Ренессанса и барокко, движение, которое простирается от Мейера и Хирта до Румера, Кюгера, Шнаазе, пока не достигает Буркхардта и Рескина. Она также пытается то тут, то там разрушить барьеры школ и раскрыть подлинно художественную индивидуальность художников. История философии переживает свой великий кризис с Гегелем, который ведет ее от абстрактного субъективизма последователей Канта к объективности и признает, что единственное истинное существование философии состоит в истории мысли, рассматриваемой во всей ее полноте, не пренебрегая ни одной из ее форм. Зеллер, Фишер и Эрмманн в Германии, Кузен и его школа во Франции, Спавента в Италии следуют Гегелю в таких объективных исследованиях. Подобное имеет место в истории религии, которая пытается принять внутренние критерии суждения, вслед за Спиттлером и Планком, последними представителями рационалистической школы, с Мархайнеке, Неандером, Хазе, и обретает специфически научную форму у Штрауса, Баура и тюрбингенской школы; и от Эйхгорна до Савиньи, Ганса и Лассалля в истории прав. Концепция государства всегда все больше и больше уступает лидерство нации в истории, называемой политической, и "национальность" заменяет имена "человечности", "свободы" и "равенства", а также все другие идеи предшествующей эпохи, которые когда-то были полны блеска, но теперь потускнели. Этот национализм ошибочно рассматривался как регресс по отношению к универсализму и космополитизму, потому что (несмотря на его хорошо известные сентиментальные преувеличения) он заметно способствует конкретной концепции универсума, живущего только в своих исторических творениях, таких как нации, которые являются одновременно продуктами и факторами его развития. И ценность европеизма возрождается в результате этого осознания ценности наций. В период просвещения это было слишком сильно попорчено из-за натуралистического духа, господствовавшего в то время, и реакции, происшедшей против исторических схем античности и христианства, хотя было совершенно очевидно, что история, написанная европейцами, не могла не быть "европоцентрической", и что только в связи с ходом греко-римской цивилизации, которая была христианской и западной, цивилизации, развивавшиеся по другим направлениям, становятся реальными и понятными для нас, при условии, что мы всегда не хотим превращать историю в демонстрацию различных типов цивилизации, с присуждением премии лучшему из них по той же причине становится очевидным различие между историей и доисторией, между историей человека и историей природы, которые были незаконно связаны материалистами и натуралистами. Это можно найти даже в работах Гердера, который сохранил немало элементов века своего рождения, смешанных с элементами нового периода. Но прежде всего в романтической историографии мы наблюдаем поиск и очень часто счастливую реализацию органической связи всех частных историй духовных ценностей посредством соотнесения религиозных, философских, поэтических, художественных, юридических и моральных фактов в зависимости от единого мотива развития. Тогда становится общепринятым, что литературу невозможно понять без понимания идей и обычаев, или политику без философии, или (как стало понятно несколько позже) права, обычаи и идеи без экономики. Проходя мимо, стоит отметить, что едва ли найдется хоть одна из этих историй ценностей, которая не была бы ранее представлена или набросана Вико вместе с указанием на их внутреннее единство. Истории поэзии, истории

мифов, прав, языков, конституций, объяснительного или философского разума - все они написаны in *Vico*, хотя иногда и окутаны исторической или социологической эпохой, с которой каждая из них была особенно связана. Даже современная биография (которая иллюстрирует, что делает и от чего страдает человек в связи с миссией, которую он выполняет, и с аспектом Идеи, которая становится в нем актуальной) имеет свой первый или один из первых заметных памятников в автобиографии Вико, то есть в истории дел, которые Провидение повелело ему совершить "различными способами, которые казались препятствиями, но на самом деле были возможностями".

Это преобразование биографии не означает отказа от признания индивидуальности, но, напротив, является ее возвышением, ибо оно обретает свой истинный смысл в своей связи с универсальным, поскольку универсальное обретает свою конкретность в индивидуальном. И действительно, можно сказать, что способность к индивидуализации, восприятие физиономий, состояний души, различных форм идей, ощущение различий во времени и местах проявляются впервые в романтической историографии. Иными словами, они не проявляются редко или случайно, и больше не проявляются в негативной и обобщенной форме противопоставления нового и старого, гражданского и варварского, патриотического и постороннего. То, что некоторые из этих историков терялись (хотя это случалось редко) в абстрактной диалектике идей, а другие чаще позволяли идеям тонуть во внешней живописности обычаев и анекдотов, ничего не значит, потому что мы находим преувеличения, односторонность, отсутствие равновесия во все периоды и во всем прогрессе мысли. Не имеет большого значения и обвинение в том, что колорит времен и мест, предпочитаемый романтиками, был ложным, потому что важна была именно эта попытка раскрасить, независимо от того, был ли результат счастливым или наоборот (в последнем случае картину приходилось раскрашивать заново, но всегда цветной). Еще одна причина этого заключается в том, что, как уже было признано, в романтизме действовали фантазии и тенденции, выходящие за рамки истинной историографии, которые придавали временам и местам иллюстративный характер, воображаемый и преувеличенный, вызванный различными чувствами и интересами. История, о которой принято думать, в тот период иногда идеализировалась как воображаемое возвращение в прошлое, и люди просили историю перенести их в старые замки и рыночные площади средневековья; для своего удовольствия они просили увидеть персонажей того времени в их надлежащей одежде и, когда они передвигались, услышать, как они говорят на языке с акцентом того времени, чтобы соответствовать фактам и воспринимать их с непосредственностью современника. Но сделать это невозможно не только для мысли, но и для искусства, потому что искусство тоже превосходит жизнь, и это было бы чем-то бесполезным, потому что оно нежелательно, ибо чего человек действительно желает, так это воспроизвести в воображении и переосмыслить прошлое *исходя из настоящего*, не отрываться от настоящего и не падать обратно в мертвое прошлое. Конечно, последнее было иллюзией, свойственной нескольким романтикам (у которых, если уж на то пошло, есть свои преемники в наши дни), и в той мере, в какой это была иллюзия, она либо оставалась бесплодным усилием, либо рассеивалась в лирическом вздохе; но иллюзия такого рода была одним из многих аспектов и не составляла существенной части романтической историографии.

Мы также обязаны романтизму тем, что впервые была установлена связь и осуществлено слияние между учеными и историками, между теми, кто искал материал, и мыслителями. Такого, как мы уже говорили, не случалось ни в восемнадцатом веке, ни, по правде говоря, до него, в великие эпохи эрудиции итальянского или александрийского гуманизма, ибо тогда каждый

антиквар и политики шли своим путем, безразличные друг к другу, и единственным политическим идеалом, который иногда мелькал с книжных полок антиквара (как остро замечает Фютер о Флавиусе Блондусе), было правительство, которое, обеспечивая спокойствие, позволяло бы ученым заниматься своим мирным делом! Но главным принципом романтической историографии США в отношении этого вопроса и Вико, в его формулу *Союза в философию с филологией*, и взаимного *преобразования из правда, с некоторых*, идеи с фактом. Эта формула доказывает (мы упоминаем ее вскользь), что историческое высказывание Манцони о том, что Вико следует объединить с Муратори, было не совсем исторически точным, то есть философия с эрудицией, поскольку Вико уже объединил эти две вещи, и их объединение составляет главную ценность его работы. Тем не менее, несмотря на свою неточность, высказывание Манцони также доказывает, что романтическая историография отмечала тесную связь, которая преобладает между эрудицией и мыслью в истории, которая заключается в том, чтобы жить и переосмысливать документ, который был сохранен или восстановлен эрудицией, и действительно требует эрудиции, чтобы его можно было найти и подготовить. Романтизм также не ограничивался абстрактным изложением этого утверждения, но действительно создал тип филолога-мыслителя (который иногда был также поэтом), от Нибура до Моммзена, от Тьерри до Фюстеля де Куланжа, от Трои до Бальбо или Тости. Тогда впервые были оценены по достоинству великие коллекции и репертуары эрудиции семнадцатого и восемнадцатого веков; тогда были представлены новые коллекции, дополняющие или корректирующие их в соответствии с критериями, которые становились все более строгими по отношению к предмету и имеющимся в распоряжении большим знаниям и средствам. Так возникла работа, известная как *Исторический памятник Германии* и немецкая филологическая школа (которая когда-то была последней, а стала первой), одна из которых является образцом начинаний такого рода, а другая - относящейся к ним дисциплиной для остальной Европы. Филологические притязания новой историографии, подкрепленные национальным чувством, также дали жизнь в нашей Италии тем историческим обществам, тем собраниям хроник, законов, хартий, "исторических архивов" или обзоров, институтам, с которыми связана историографическая работа в наши дни. Примечательный пример способности продвигать самую терпеливую филологию, вдохновленную чисто историческими потребностями, можно найти, среди прочего, в *Корпусе латинских надписей*, задуманном и осуществленном историком, наделенным страстной энергией и синтетическим умом Моммзена. В восемнадцатом веке (за одним или двумя очень редкими и частичными исключениями) историки пренебрегали пергаменами и фолиантами или нетерпеливо открывали их, *предаваясь размышлениям* но в девятнадцатом веке ни один серьезный человек больше не осмеливался утверждать, что можно сочинять историю без точного, скрупулезного изучения документов, на которых она основана.

Таким образом, прагматичные истории последних столетий растаяли от простого прикосновения этих новых историографических убеждений, а не из-за прямой и открытой критики или полемики. Слово "прагматик", которое раньше было почетным титулом, стало произноситься с оттенком презрения для обозначения неадекватной формы исторического мышления, и историки эпохи просвещения оказались дискредитированными, не только Вольтер и французы, но и Хьюмы, Робертсоны и другие английские историки. Теперь они казались совершенно бесцветными, лишенными исторического чувства, их умы были сосредоточены только на политическом аспекте вещей, поверхностными, тщетно пытающимися объяснить великие события намерениями отдельных людей и с помощью мелочей или отдельных деталей. Исчезла и теория истории как оратора и учителя добродетели

и благоразумных максим. Эта теория жила долгой и энергичной жизнью во времена греко-римской античности, а затем, начиная с эпохи Возрождения (когда я говорю, что все эти предметы исчезли, всегда следует понимать исключение окаменелостей, поскольку они сохранялись в то время и сохраняются в наши дни с видом живых). Отношение христианского духа к истории было восстановлено. Этот дух созерцает это как единый процесс, который не повторяется, как дело Божье, которое учит непосредственно посредством Своего присутствия, а не как материю, которая иллюстрирует абстрактное учение, чуждое ей самой. С того времени слово "прагматичный" действительно произносилось с улыбкой, как и формулы *historia magister vitae* или того, что направлено *на благо беатики вивендум*: пусть тот, кто поверит этим формулам, то есть тот, кто повторяет традиционные мысли, не переосмысливая их, и довольствуется традиционными и вульгарными концепциями. Какая польза от истории? "Сама история", - был ответ, и это действительно не мелочь.

Новый век прославил себя названием "век истории" благодаря своим новым отправлениям, которые родились или сошлись в одно. Это обожествило и в то же время очеловечило историю, чего никогда не делалось прежде, и сделало ее центром реальности и мысли. Это почетное звание должно быть присвоено если не всему девятнадцатому веку, то его романтическому или идеалистическому периоду. Но это подтверждение не должно мешать нам с такой же ясностью наблюдать за *пределом* той историчности, без которой было бы невозможно понять ее последующее и еще большее продвижение. Таким образом, история была одновременно обожествлена и очеловечена; но действительно ли божественность и человечность сливались в одно целое, или же в основе их не было какого-то разделения? Действительно ли разногласия между древней мирской мыслью и ультраземной христианской мыслью были устранены, или они не проявились снова в новой форме, хотя эта форма была смягчена и интеллектуально более критична? И какой из двух элементов преобладал в этом разногласии по своей абстрактности, человеческий или, скорее, божественный?

Эти вопросы предполагают ответ, который далее подсказывается знакомым всем воспоминанием, а именно, что романтический период был не только великолепным веком великих эволюционных историй, но и роковым веком *философии истории*, трансцендентальных историй. И действительно, хотя идея имманентности постепенно становилась все более богатой и глубокой в эпоху Возрождения и просвещения, а идея трансцендентности - все более эфемерной, первая по этой причине не поглотила вторую в себе, а просто очистила и рационализировала ее, как пытались сделать эллинская философия и христианское богословие своими собственными способами в свое время. В романтический период очищение и рационализация продолжают, и в этом была как ошибка, так и заслуга романтизма, поскольку речь шла уже не о том, чтобы исправить это древнее мнение, а о том, чтобы радикально перевернуть и переделать его. Трансцендентальная концепция истории в то время называлась уже не откровением и апокалипсисом, а *философией истории*, название, позаимствованное у эпохи просвещения (главным образом у Вольтера), хотя оно больше не имело того значения, которое раньше приписывалось ему - истории, рассматриваемой непредвзято или философски, украшенной моральными и политическими размышлениями, но имело совершенно иной смысл философского поиска сферы выше или ниже сферы истории — фактически, теологического поиска, который оставался теологическим, каким бы непрофессиональным или спекулятивным он ни был. И поскольку поиск такого рода всегда приводит к рационализированной мифологии, нет причин, по которым название "мифология" не должно быть распространено на философию истории, или название "философия истории" - на мифологию, как я расширил его, назвав все

трансцендентальные концепции истории "философией истории", поскольку все они разделяют факт и идею, событие и его экспликацию, действие и конец, мир и Бога. И поскольку философия истории трансцендентальна по своей внутренней структуре, неудивительно, что она проявила себя таковой во всех самых разнообразных формах, которые она принимала в романтический период, даже среди философов, столь жадных до имманентности, как Гегель, великий разрушитель платонизма, который все же оставался в значительной степени вовлеченным в него, настолько живуч тот враг, которого каждый мыслитель носит в себе и которому он должен вырвать из своего сердца, но не может противостоять.

Но, не вдаваясь в подробное описание допущений, сделанных романтиками и идеалистами при построении их "философии истории", будет достаточно пронаблюдать последствия, чтобы указать на трансцендентальную направленность их построений. Они были таковы, что компрометировали романтические истории в методе и наносили ущерб их исполнению, хотя поначалу они так энергично задумывались как единство философии и филологии. Одним из последствий было именно то, что те самые люди, которые приняли и продвигали эрудицию, снова стали относиться к ней с презрением, а в других случаях рекомендовали ее на словах и презирали на деле. Это противоречивое отношение было вызвано нечистой совестью настолько, что его рекомендации звучат малоискренне, презрение робкое, когда оно проявляется, хотя чаще всего его скрывают. Тем не менее, среди этих извилин и притворств можно обнаружить мимолетные слова откровения, такие как *какаприорная история* (Фихте, Шеллинг, Краузе и, по крайней мере, в определенной степени, Гегель), которая должна быть истинной историей, выведенной из чистых концепций или божественной в каком-то видении патмосского провидца, историей, которая должна более или менее отличаться от путаницы человеческих событий и фактов, как философская история, оставляя за ее пределами в качестве отказа просто *повествовательную* историю, которая должна служить как исходный материал или как текст для проповедей и наставлений моралистов и политиков. И мы видим, как из недр философии, которая пыталась войти в историю сама, сделав философию также историей (доказательство того, что замысел на самом деле не был воплощен в действие), поднимается различие между философией и историей, между историческим и философским способом мышления, а также взаимная антипатия и недружелюбие двух категорий исследователей. "Профессиональные" историки были вынуждены защищаться от своих предшественников (философов), и в конце концов они потеряли к ним всякую жалость, отрицая, что они философы, и относились к ним как к злоумышленникам и шарлатанам.

Неприятности и недоброжелательство были тем более неизбежны, что "философы истории" — то есть историки, одержимые трансцендентностью, — не всегда оставались довольны (да и не могли этого сделать, строго говоря) различием между философской и нарративной историей и, что было естественно, пытались согласовать две истории, привести факты в соответствие со схемами, которые они вообразили или вывели. Имея в виду эту цель, они оказались вынужденными использовать насилие по отношению к фактам в пользу своей системы, и это привело к тому, что некоторые наиболее важные части были вырезаны прокрустовым образом, а другие, которые были приняты, были извращены в соответствии с значением, которое не было подлинным, а навязывалось им. Даже хронологические деления, которые служили просто практическим подспорьем к повествованиям, были подвергнуты пыткам (как это было принято в Средние века), чтобы их можно было возвести в ранг идеальных делений. И не только был погашен свет истины в погоне за этими причудами, не только были введены индивидуальные симпатии и антипатии (возьмем в качестве примера типичную для всех них идеализацию

Эллады и той или иной эллинской расы), но появилось нечто еще более лично оскорбительное для жертв, то есть в историю проникли под видом высокой философии личные симпатии и ненависть историка, поскольку он был партийным деятелем, церковником или принадлежал к тому или иному народу, государству или расе. . Это закончилось изобретением германизма, венца и совершенства человеческой расы, германизма, который, претендуя на звание чистейшего выражения арианства, возродил бы идею избранного народа и однажды предпринял бы путешествие на Восток. Так, в свою очередь, прославлялись полуабсолютная монархия как абсолютная форма государств, спекулятивное лютеранство как абсолютная форма религии и другие подобные тщеславные похвалы, которыми гордясь Германии угнетала европейские народы и, фактически, весь мир, и, таким образом, определенным образом требовала платы за новую философию, которой Германия одарила мир. Но не следует воображать, что с гордостью Германии не боролись ее собственным оружием, ибо, если англичане мало размышляли, а французы были слишком тверды в своей вере в *Gesta Dei per Francos* (статье проявлениями разума и цивилизации), все же народы, оказавшиеся в менее счастливых условиях и более остро ощущавшие на себе таким образом порицание неполноценности или маразма, отреагировали: Джоберти написал "*Primato d'Italia*", а Чижковский "*Патерностро*", который предсказывал будущее первенство славянского народа и особенно поляков.

Еще одним следствием "философии истории" стало переосмысление "универсальных историй" в ошибочном значении полных историй человечества, более того, космоса, которые средневековые излагали в "Хрониках о происхождении мира", "*о гражданском мире*" и "*О кваттуоре империи*", а Ренессанс и просвещение свели к простым вульгарным компиляциям, найдя центр своих интересов в другом месте. *Imagines mundi* вернулись с философиями истории, и такими они были сами по себе, трансцендентальные универсальные истории, с принадлежащей им "философией природы". Преемственность наций там заменила череду империй: каждой нации, как прежде каждой империи, была поручена особая функция, которая, однажды выполнив, исчезала или распадалась на части, передав светильник жизни, который не должен проходить через руки ни одной нации более одного раза. Германская нация должна была играть там роль Римской империи, которая никогда не должна была умереть, но существовать вечно или до скончания веков и Царства Божьего. Разработка различных форм философии истории помогла бы прояснить внутренние противоречия доктрины и объяснить причины внесения определенных исправлений с целью устранения рассматриваемых противоречий, которые при этом привели к возникновению других. И при проведении исследования такого рода особое место следует отвести Вико, который предлагает "философию истории" очень сложного типа, которая, с одной стороны, не отрицает, но обходит молчанием христианскую и средневековую концепции (поскольку она не отрицает концепцию блаженного Августина о двух городах или об избранных и нееврейском народе, а лишь серьезно исследует историю последнего), в то время как с другой стороны, она возвращается к древнему восточному мотиву кругов (курсов и ресурсов), но понимает курс как рост и развитие, а обращение как путь к успеху. диалектический возврат, который, с другой стороны, по-видимому, не приводит к прогрессу, хотя, по-видимому, и не исключает его, а также не исключает автономии свободной воли или исключения непредвиденных обстоятельств. В этой концепции смешиваются средневековые и античность, порождая романтическую и современную мысль.^[1] Но в романтический период идея круга (которая все же содержала в

себе великое ментальное требование, требовавшее удовлетворения) уступила место идее линейного пути, взятого из христианства и от прогресса к цели, которая завершается определенным состоянием как пределом или входом в рай бесконечного прогресса, непрестанной радости без печали. В концепции такого рода в одно время присутствует смесь теологии и иллюминизма, как у Гердера, в другое - попытка создать историю в соответствии с возрастами жизни и формами духа, как у Фихте и его школы; затем снова идея реализует свой логический идеал во времени, как у Гегеля, или тень Бога появляется вновь, как в деизме Лорана и некоторых других, или Бог - это бог старой религии, но модернизированный, благородный, рассудительный, либеральный, как в умеренном католицизме и протестантизме. И поскольку во всех этих схемах курс обязательно имеет конец, объявленный и описанный, а следовательно, уже прожитый и пройденный, попытки продлить, отсрочить или разнообразить этот конец были напрасны, такие персонажи, как аббаты Джоаккини, возникают и называют себя "славянскими апокалиптиками" или каким-либо другим именем, и добавляют новые эпохи к описанным. Но это ничего не меняло в общей концепции. И в нем не произошло никаких изменений, произведенных, например, философией истории второго Шеллинга, которую обычно называют иррационалистической, или философией пессимистов, потому что ясно, что упадок, который они описывают, является прогрессом в противоположном смысле, прогрессом во зле и страдании, заканчивающимся на вершине зла и боли, или действительно ведущим к искуплению, а затем становящимся прогрессом к добру. Но если идея кругов, которые повторяются идентично, угнетает историческое сознание, которое является сознанием вечной индивидуальности и разнообразия, то эта идея прогресса до конца угнетает его по-другому, потому что она заявляет, что все творения истории несовершенны, за исключением последнего, в котором история останавливается и которое, следовательно, единственное, имеет абсолютную ценность, и которое, таким образом, отнимает ценность реальности в пользу абстракции, от существования в пользу несуществующего. И обе они — то есть все философии истории, каким бы образом они ни определялись, — подстерегали в засаде, чтобы сокрушить концепции развития и увеличения историографической ценности, приобретенной благодаря им романтизмом; и когда этого ущерба не произошло (как в случае с несколькими известными историками, которые превосходно излагали историю, хотя и заявляли, что подчиняются правилам абстрактной философии истории, которые они приветствовали вблизи или издалека, но старались не вводить в свои повествования), это было доказательством того, что противоречие не было воспринято, или, по крайней мере, воспринималось так, как мы сейчас. воспримите это во всем его глубоком диссонансе. Это был признак того, что у романтизма тоже были проблемы, над которыми он долго и глубоко работал, и другие, над которыми он вообще не работал или работал лишь немного и продолжал ждать, более или менее удовлетворяя их. История тоже, подобно работающему человеку, делает "одно дело за раз", пренебрегая или позволяя развиваться с помощью небольших предварительных улучшений проблемам, на которые она пока не может обратить внимания, но готовая направить на них все свое внимание, когда у нее будут свободны руки.

[1] Изложение и критика мысли Вико подробно рассмотрены во втором томе моего *"философских размышлений Джамбаттисты Вико"* (Бари, 1911).

Философия истории оскорбила историческое сознание в трех пунктах, которым оно имеет полное право завидовать: целостность исторических событий, единство повествования с документом и имманентность развития. И оппозиция "философии истории" и историографии романтизма в целом вспыхивала именно в этих трех точках и часто носила ожесточенный характер. В основе этой оппозиции лежал общий мотив, о чем ясно свидетельствуют частые симпатии и братания между теми, кто ее представляет, хотя разногласия по деталям являются обычным явлением среди них. Однако лучше всего рассматривать его в его тройственности по соображениям ясности и описывать его как отношение *историков, philologists, and the философов*.....

Историкам, под которыми мы подразумеваем тех, кто имел особую склонность к исследованию конкретных фактов, а не теорий, и больше знакомился с исторической литературой и практиковал ее, чем со спекулятивной, принадлежит высказывание о том, что история *должна быть историей, а не философией*. Не то чтобы они осмеливались отрицать философию, ибо, напротив, они выражали свое почтение к ней и даже к религии и теологии и снисходили до того, чтобы время от времени совершать быстрые и осторожные погружения в эти воды; но в целом они стремились проложить свой путь через спокойные пучины исторической истины, избегая бурных океанов другой дисциплины: философия была отнесена к горизонту их работ. Они даже не оспаривали, по крайней мере в принципе, право на существование этих грандиозных конструкций "всеобщей истории", но они рекомендовали и отдавали предпочтение национальным или иным монографическим историям, которые могут быть достаточно изучены в их деталях, заменяя универсальные истории сборниками историй государств и народов. И поскольку романтизм привнес в эти универсальные истории и в саму национальную историю свои различные практические тенденции (которые философия истории затем превратила в догмы), историки включили в свою программу воздержание от национальных и партийных тенденций, хотя и оставили за собой право заявлять о своих патриотических и политических устремлениях, но, как они сказали, без изменения по этой причине изложения фактов, которые, как предполагалось, развивались независимо от их мнений или спонтанно совпадали с ними в ходе своего естественного развития. И поскольку страсть и философское суждение были смешаны и взаимоисключены в романтизме, воздержание было распространено также на суждение о качестве излагаемых фактов; *реальность*, а не ценность факта, считалась прерогативой историка, при этом апеллировалось к тому, что думали об этом теоретики и философы, где требовалось более глубокое рассмотрение проблемы. История не должна быть ни немецкой, ни французской, ни католической, ни протестантской, но она также не должна претендовать на применение более широкой концепции к решению этих или подобных антитезисов, как пытались сделать философы истории, а скорее должна нейтрализовать их все с помощью мудрого скептицизма или агностицизма и смягчить их в форме изложения, проводимого в тоне президентского подведения итогов, где особое внимание уделяется мнениям противоположных сторон и по отношению ко всем соблюдается вежливость. В этом была дипломатия, и неудивительно, что многие дипломаты или последователи дипломатии сотрудничали в этой форме истории, и что величайший из всех историков этой школы, Леопольд Ранке, в котором можно найти все черты, которые мы описали, должен был иметь особое пристрастие к дипломатическим источникам. Действительно, он всегда боролся с

философией, особенно с гегелевской философией, и в значительной степени способствовал ее дискредитации в глазах историков, но делал это благопристойно, тщательно избегая употребления любых слов, которые могли бы показаться слишком грубыми или слишком сильными, исповедуя твердую убежденность в том, что рука Бога проявляется в истории, рука, которую мы не можем схватить своими руками, но которая касается нашего лица и сообщает нам о своем действии. Он завершил свой долгий и очень плодотворный труд в форме монографий, избегая универсальных построений. Когда в конце своей жизни он взялся за составление мировоззрения, он тщательно отделил его от вселенной, заявив, что оно было бы "затеряно в фантазмах и философемах", если бы он покинул безопасную почву национальной истории и искал какой-либо иной универсальности, кроме универсальности наций, которые "воздействуя друг на друга, появляются одна за другой и составляют живое целое". В своей первой книге он с тонкой иронией протестовал против того, что был не в состоянии принять серьезное обвинение в осуждении прошлого или указании настоящему относительно будущего, которое было возложено на историю, но он чувствовал себя способным только показать, "как все происходило на самом деле" (wie es eigentlich gewesen). Это было его целью во всех его работах, и он твердо придерживался ее, таким образом, добиваясь лавров, недостижимых другими, дойдя даже до написания истории пап периода Контрреформации, хотя он был ученым. Лютеранином и оставался им всю свою жизнь. Эта история была благосклонно воспринята во всех католических странах. Его величайшим достижением было написать об истории Франции так, чтобы это не вызвало недовольства французов. Писатель величайшей элегантности, он умел лавировать между скал, даже не выдавая своих собственных религиозных или философских убеждений и никогда не считая себя обязанным принимать определенное решение, и в любом случае никогда не давил слишком сильно на сами концепции, к которым он прибегал, такие как "исторические идеи", вечная борьба между Церковью и государством и концепция государства. Ранке был идеалом и мастером для многих историков в своей стране, а также для некоторых за ее пределами. Но даже без его прямого влияния тот тип истории, который он представлял, прорастал повсюду, немного раньше или позже, в зависимости от положения и по мере успокоения великих политических страстей и философского пыла в разных странах. Это произошло, например, во Франции раньше, чем в Италии, где идеалистическая философия и национальное движение дали о себе знать в историографии после 1848 года и даже вплоть до 1860 года. Но тип истории, который я был бы почти склонен окрестить именем "дипломатический", принимая всерьез обозначение, которое я сначала употребил в шутку, все еще пользуется успехом у умеренно настроенных людей, которые являются любителями культуры, но не желают заражаться партийными страстями или ломать себе голову философскими рассуждениями: но, как можно себе представить, к нему не всегда относятся с умом, уравновешенностью и утонченностью Леопольда Ранке.

Честолюбивое стремление полностью отвергнуть допущение мысли в историю, которого не хватало историкам-дипломатам (потому что они были лишены необходимой невинности для такого честолубия), было, с другой стороны, свойственно филологам, самой невинной группе. Они были тем более расположены к изобилию в этом смысле, что их мнение о себе, которое раньше было самым скромным, заметно возросло благодаря высокой степени совершенства, достигнутой исследованиями хроник и документов, и недавнему основанию (которое на самом деле не было созданием ex nihilo) критического или исторического метода, который использовался для тонкого и тщательного изучения происхождения источников и их сокращения, а также для внутренней критики текстов. Эта гордость филологов возобладала,

метод достиг своего наивысшего развития в такой стране, как Германия, где надменный педантизм процветает лучше, чем где-либо еще, и где в результате этого самого замечательного явления - научной серьезности, "научность" - боготворят. Это слово также было амбициозно принято для обозначения всего, что касается окружения и инструментов истинной науки, например, сбора и критики повествований и документов. Ученые люди старой школы, французы и итальянцы, которые добились не меньшего прогресса в "методе", чем это было достигнуто в девятнадцатом веке в Германии, и не мечтали о том, что они таким образом создают "науку", и уж тем более они не мечтали о том, чтобы соперничать с философией и теологией или что они могли бы сместить их с их позиций и занять их место с помощью документального метода. Но в Германии каждый мелкий копировщик текста, или собиратель вариантов, или исследователь связей текстов и высказывающий предположения относительно подлинного текста, возвышал себя до уровня ученого человека и критика и не только осмеливался считать себя равным таким людям, как Шеллинг, Гегель, Гердер или Шлегель, но делал это с пренебрежением и презрением, называя их "антиметодологическими". Это псевдонаучное высокомерие распространилось из Германии по другим европейским странам, а теперь достигло Америки, хотя в некоторых странах Европы оно было распространено на другие страны. В других странах, кроме Германии, он чаще встречался с непочтительными духами, которые смеялись над ним. Тогда впервые проявился тот тип историографии, который я назвал "филологической" или "эрудированной" историей. Иными словами, более или менее разумные компиляции источников, которые раньше назывались *Antiquitates*, *Annales*, *Penus*, *Thesauri*, представлялись замаскированными под истории, которые единственно были достойными и научными. Вера этих историков основывалась на повествовании, в котором каждое слово могло быть подкреплено текстом, и в их работе не было ничего другого, кроме того, что содержалось в текстах, вырванных из их контекста и повторяемых без осмысления рассказчиком-филологом. Их целью было, чтобы их истории достигли уровня всеобъемлющих компиляций, начиная с тех, которые относятся к конкретным временам, регионам и событиям, и, наконец, достигли расположения всего исторического знания в больших энциклопедиях, из которых должны быть взяты статьи, систематические или содержащие определения, составленные группами специалистов под руководством специалиста по классической, романской, германской, индоевропейской и семитской филологии. Стремясь скрасить скучность своих трудов, филологи иногда позволяли себе небольшое украшение в виде эмоциональных привязанностей и идеальных точек обзора. С этой целью они обратились к воспоминаниям о своих студенческих днях, к философским лозунгам, которые были в моде в то время, и к обычным тогдашним взглядам на политику, искусство и мораль. Но они делали все это с большой умеренностью, чтобы не потерять свою репутацию научного специалиста и чтобы не утратить уважения к научной филологической истории, которая презирает пустые украшения, которыми восхищаются философы, дилетанты и шарлатаны. В конце концов они стали терпимо относиться к историкам описанного выше типа, но как к меньшему злу и, как правило, были склонны прощать грехи, вытекающие из их торговли "идеями", в пользу "новых документов", которые они обнаружили или использовали и которые они всегда могли извлечь из своих книг в качестве полезного осадка, одновременно очищая их от "субъективных" примесей — то есть от той их обработки, которая была предпринята. Философия была известна им только как "философия истории", но даже при этом скорее из-за своей ужасной дурной славы, чем из-за непосредственного знакомства. Они помнили и всегда были готовы повторить пять или шесть анекдотов об ошибках в именах и датах, в которые действительно впадали знаменитые философы, легко забывая о бесчисленных ошибках, в которые впадали они сами

(будучи более подверженными, поскольку подвергались большей опасности); они почти убедили себя, что философия была изобретена для изменения имен и путаницы дат, которые были доверены их любовному попечению, что это была бездна, открытая дьяволом, чтобы привести к гибели серьезную "документальную историю".

Третья группа противников философии истории состояла из философов или историко—философов, но из тех, кто отверг это название и выбрал другое, менее вызывающее подозрения, или смягчил его каким-нибудь прилагательным, или действительно принял его, но с подходящими объяснениями: они называли себя позитивистами, натуралистами, социологами, эмпириками, критиками или чем-то в этом роде. Их целью было сделать что-то отличное от того, что делали философы истории, и поскольку они работали с концепцией *end*, they all of them swore that they would work with the conception of the *cause*; they would search out the cause of every fact, thus generalizing more and more widely the causes or the cause of the entire course of history: those others had attempted a *dynamic* of history; they would work at a *mechanic*, социальной физикой. Возникла особая наука, противоположная философии истории, в которой эта натуралистическая и позитивистская тенденция возвысилась в ее собственных глазах: социология. Социология классифицировала факты человеческого происхождения и определила законы взаимной зависимости, которые регулировали их, снабжая повествования историков принципами объяснения с помощью этих законов. Историки, с другой стороны, старательно собирали факты и предлагали их социологии, чтобы она могла выжать из них все соки, то есть чтобы она могла классифицировать и вывести законы, которые ими управляют. Таким образом, история и социология стояли друг к другу в том же отношении, что физиология и зоология, физика и минералогия, или в другом отношении того же рода; они отличались от физических и естественных наук только своей большей сложностью. Введение математических расчетов, по-видимому, было условием прогресса истории, как и всех наук, физических и естественных. В поддержку этой идеи выступила новая "наука" в лице этого скромного слуги практического управления и вдохновила на создание бюрократии, известной как статистика. И поскольку вся наука строилась по образцу фабрики конденсации, для истории были призваны и очерчены "синтезы", то есть исторические рамки, в которых законы и факты, доминирующие в отдельных историях, должны быть восстановлены, как в своего рода таблице или атласе, который должен с первого взгляда показывать причины и факты, вытекающие из них. Нужно ли нам вспоминать имена и сторонников этой школы — Конта, Бакля, Тэна и так далее, пока мы не дойдем до тех недавних историков, которые следуют за ними, таких как Лампрехт и Брейзиг? Нужно ли нам вспоминать наиболее последовательные и парадоксальные программы школы, как, например, введение Бакля в его "историю цивилизации" или книгу Бурдо об *исторической науке*? Эти и подобные им позитивистские доктрины живы в памяти либо потому, что они ближе всего к нам хронологически, либо потому, что эхо шума, который они производили в мире, еще не утихло, и мы повсюду видим следы их влияния. Повсюду мы видим это, и прежде всего в прочно укоренившемся ими предрассудке (который мы должны терпеливо разрушать), что история, истинная история, должна быть построена с помощью *натуралистического* метода и что следует использовать *причинную* индукцию. Кроме того, существуют разнообразные натуралистические концепции, которыми они наполнили современную мысль: раса, наследственность, вырождение, подражание, влияние, климат, исторические факторы и так далее. И здесь также, как и в случае с философиями истории, поскольку нам достаточно выделить только существенное в каждом факте, мы не будем останавливаться на различных частных формах этого факта, то есть на различных способах, которыми излагались и

перечислялись исторические причины, и на различных утверждениях, что та или иная из них была высшей: то раса, то климат, то экономика, то техника и так далее. Здесь также изучение конкретных форм было бы полезно любому, кто хотел бы развить конкретно диалектику и проследить внутренний распад этой школы, продемонстрировать в ее конкретных формах присущую ей тенденцию превзойти саму себя, хотя на этом пути ей это и не удалось.

Мы уже упоминали, что три класса противников "философии истории" и три метода, с помощью которых они предлагали ее заменить, — дипломатический, филологический и позитивистский исторический — показали, что они расходятся во мнениях между собой. Подтверждение этого теперь можно найти в презрении историков-дипломатов к простой эрудиции и в их неуверенности в конструкциях позитивизма, эрудиты, со своей стороны, опасаются искажения имен и дат и качают головой при виде дипломатических историй и небрежного стиля светских людей, которые их составляли. Наконец, позитивисты смотрели на последних как на людей, которые не вникают в суть вещей, в их общие или естественные причины, и упрекали эрудитов в их неспособности подняться до уровня законов и установить факты в соответствии с этими законами, социологическими, физиологическими или патологическими. Но есть еще одно подтверждение того, что было отмечено в отношении общей концепции, которая вдохновляла их всех, и их существенного сходства, потому что, когда эрудиты хотели прикрыться какой-либо философией, они очень охотно расхаживали, облаченные в какие-нибудь обрывки позитивистской мысли или фразеологии. Они также разделяли сдержанность и агностицизм позитивистов и историков-дипломатов по отношению к спекулятивным проблемам, и точно так же было невозможно не признать справедливость их утверждения о том, что доказательства должны быть надежными, а документы подлинными. Историки-дипломаты согласились с ними в формуле, что история не должна быть философией и что исследования должны обходиться без завершенности и следовать линии причинности. Фактически, все три типа оппонентов, заодно с трансцендентностью философии истории, отрицали единство истории с философией, но в разной степени и с различными конкретными значениями, с различными предварительными исследованиями и различными способами. И хотя эти школы были согласны относительно того, что они отрицали, все три из них становятся для нас объектом критики, которая объединяет их под единым отрицанием. Ибо даже способности и интеллект Ранке не помогают придать силы умеренности и твердо придерживаться эклектики дипломатической истории, и сделка срывается из-за неудачи со стороны тех, кто пытался ее осуществить, из-за того, что она противоречит их собственным силам и по сути невозможна. Идея агностической истории оказывается ошибочной, то есть истории, которая не является философской, но и не отрицает философию, которая не является теологической, но и не является антибогословской, ограничиваясь нациями и их взаимным влиянием друг на друга, потому что сам Ранке был вынужден признавать силы или идеалы, которые выше наций и которые как таковые требуют спекулятивного обоснования в философии или теологии. Таким образом, он подставил себя под обвинения позитивистов, которые дискредитировали его идеи как "мистические". По той же причине другие постепенно сводили их с позиции идеалов или движений духа к естественным и физиологическим продуктам, как это пытался сделать Лоренц, ярый последователь Ранке, который со своим учением о зарождении и наследственности впал в тот физиологизм и натурализм, от которых оберегал себя учитель. И когда этот переход от духовности к природе был совершен, разделительная линия между историей и доисторией, между историей цивилизации и историей природы также не была соблюдена. С другой стороны, был

осуществлен возврат к "философии истории", когда идеи интерпретировались как трансцендентные и отвечающие замыслам божественной воли, которая управляет миром в соответствии с законом и ведет его в соответствии с планом путешествия. Хваленая беспристрастность и объективность, основанные на литературном приеме недомолвок, недомолвок, благоразумных умолчаний, также были столь же иллюзорными, и иезуит, возражавший против Ранке и его истории пап, всегда будет одерживать верх с точки зрения строгой критики — либо папство всегда и везде является тем, за что себя выдает, институтом Сына Божьего, ставшего человеком, либо это ложь. Уважение и осторожность здесь неуместны. *Tertium non datur*. Действительно, невозможно было избежать принятия чьей-либо стороны, приняв эту точку зрения; таким образом, формировалась самая большая третья сторона, состоящая из терпимых, прохладных и безразличных. Некоторую согласованность принципов Ранке можно наблюдать в той части его *Всеобщей истории*, где, говоря о Таците, он затрагивает свой собственный опыт преподавания истории и заявляет, что "невозможно говорить о спокойном и единообразном прогрессивном развитии историографии ни у древних, ни у современных, потому что сам объект формируется с течением времени и всегда различен, а концепции зависят от обстоятельств, среди которых живет и пишет автор". Таким образом, он приходит к акту смирения перед слепым контингентизмом, и настоящий исторический очерк показывает, насколько это несправедливо, поскольку в нем прослеживается органичное и прогрессивное развитие исторической мысли от греков до современности. И вся *Всеобщая история* существует для того, чтобы доказать, с другой стороны, что его слабая связность идей, или паутина идей, которые он намеренно оставил расплывчатыми, мешала ему придать жизнь обширному историческому повествованию, столь несвязному, такому тяжелому, а иногда даже приводящему к посторонним размышлениям, таким, например, как размышления на первых страницах первого тома, где сравниваются Саул и Самуил с императорами, враждовавшими с папами, и политика Ровоама и Самуила, которые он намеренно оставил расплывчатыми. Иеровоам с политической борьбой между централизованными государствами и центробежными регионами современности. В целом мы обнаруживаем у Ранке неизбежную тенденцию к переходу к прагматическому методу. И то, что было сказано о Ранке, должно быть повторено о его учениках и о тех, кто культивировал тот же примирительный тип истории. Что касается истории филологии, то описание, которое было дано программе, ясно показывает ее несостоятельность, ибо она ведет самым прямым путем к двойному абсурду. Когда действительно применяются самые строгие методы допроса свидетелей, нет свидетеля, которого нельзя было бы заподозрить и допросить, и филологическая история ведет к отрицанию истинности той истории, которую она хочет сконструировать. И если определенным доказательствам приписывать ценность произвольно и по внешним причинам, то нет такой экстравагантности, которая не могла бы быть принята, потому что нет такой экстравагантности, на стороне которой не было бы честных, откровенных и умных людей. Невозможно отвергнуть даже чудеса филологическим методом, поскольку они основаны на тех же свидетельствах, которые делают несомненным существование войны или мирного договора, как показал Лоренц, исследуя чудеса святого Бернара в свете самой суровой филологической критики. Чтобы спастись от признания непостижимого и аннулирования истории, которое следует за аннулированием свидетелей, не остается ничего, кроме обращения к мысли, которая воссоздает историю изнутри, является доказательством самой себя и отрицает то, что немыслимо, по той самой причине, что это не должно быть мыслимо. Эта апелляция является заявлением о банкротстве исторического факультета филологии. Мы, конечно, можем сказать, что эта форма истории более или менее сохраняет себя как история в той мере, в какой она

прибегает ко всем вспомогательным средствам, предоставляемым собственно историей, и противоречит самой себе; или она противоречит самой себе и все же не поддерживает себя, или только ненадолго и внешне, снова принимая методы прагматизма, трансцендентности и позитивизма. И последний из них, в свою очередь, сталкивается с теми же переживаниями в другом порядке, потому что его принцип истории, объясняющий факты причинно, предполагает факты, которые как таковые мыслятся и, следовательно, в некотором роде уже объяснены. Отсюда возникает порочный круг, очевидный в связи между историей и социологией, каждая из которых должна основываться на другой и в то же время служить основой для другой, во многом подобно колонне, которая должна поддерживать капитель и в то же время проистекать из нее. Но если для того, чтобы разорвать этот круг, история будет взята за основу, а социология - за ее завершение, то последнее больше не будет объяснением первого, которое найдет свое объяснение в другом месте. И это будет, на ваш вкус, либо неизвестный принцип, либо какая-то форма мысли, действующая так же, как Бог, и в обоих случаях трансцендентальный принцип. Следовательно, мы имеем факт, что позитивизм ведет к философии истории, примером чего являются Апокалипсисы и Евангелия Конта, Бакля и других подобных авторов: все они являются наиболее почтенными теологами, но хаотичными, возвращающимися к тем ошибочным концепциям, которые были опровергнуты романтической историографией.

Воистину, столкнувшись с подобными историями, поверхностными или неразумными, грубыми и фантастическими, романтизм, сознавая высоту, на которую он поднял изучение развития человеческих дел, мог бы воскликнуть (и действительно, он воскликнул устами своих эпигонов) своим противникам и преемникам, подражая тону Бонапарта 18 Брюмера: "Что вы сделали с историей, которую я оставил вам такой блестящей? Были ли это те новые методы, с помощью которых вы обещали решить проблемы, которые я не смог решить? Я не вижу в них ничего, кроме *ревности и страданий!* Но мы, которые никогда не сталкивались с абсолютным регрессом в течение векового развития историографии, не позволим волнам полемики, которые сейчас обрушиваются на позитивистскую и натуралистическую школу, являющуюся нашим нынешним или недавним противником, увлечь себя настолько, чтобы упустить из виду то, чем она обладала, что было по существу ее собственным, и благодаря чему она действительно представляла прогресс. Мы также воздержимся от проведения сравнений между романтизмом и позитивизмом, оценивая достоинства обоих и завершая утверждением превосходства первого; потому что хорошо известно, что подобные проверки степеней заслуг, области деятельности профессоров, недопустимы в истории, где то, что в идеале следует за ними, фактически превосходит то, из чего оно вытекает, несмотря на кажущееся обратное. И, во-первых, было бы, строго говоря, ошибочно полагать, что то, что было завоевано романтизмом, было утрачено позитивизмом, потому что, когда на историю этого периода смотрят с других точек зрения и с большим вниманием, мы видим, как все они были сохранены. Романтизм отменил исторический дуализм, согласно которому в реальности существовали положительные и отрицательные, избранные и отверженные факты. Позитивизм повторял, что все факты есть факты и все имеют равное право войти в историю. Романтизм заменил концепцию развития пропастью, которые предшествующая историография вводила в ход событий, а позитивизм повторил эту концепцию, назвав ее *эволюцией*. Романтизм устанавливал периоды в развитии либо в виде цикла фаз, как Вико, либо в виде фаз без круга и в линейном порядке, как немецкие романтики, и иллюстрировал различные фазы как серию форм духа или психологических форм, а позитивизм обновлял эти концепции (хотя из-за недостатка культуры, обычного для его приверженцев, он часто полагал, что совершил

открытия, которых никогда раньше не делал), что может быть доказано длинной серией примеров. Они варьируются от *трех возрастов* умственного развития Конта до *восьми фаз* социального развития или *четырёх политических периодов*, которые являются соответственно "новшествами" современников Лампрехта и Брейзига. Романтизм, считая, что объяснение событий посредством капризов, расчетов и замыслов индивидов, взятых атомистически, было легкомысленным, взял в качестве предмета истории универсалии, Идею, представления, дух, нации и свободу и позитивизм; он также отвергал индивидуалистический атомизм, говоря о *массах, расах, обществах, технике, экономике, науке, социальных тенденциях*; фактически, обо всем, за исключением того, что каприз Тициуса и Кая теперь больше не признавался. Романтизм теперь не только укрепил историю идеальных ценностей, но и рассматривал их как находящиеся в органической связи; позитивизм, в свою очередь, настаивал на *взаимозависимости социальных факторов* и на единстве реального и пытался заполнить пробелы в различных специальных историях посредством истории *цивилизации и культуры*, и так называемой *социальной истории*, содержащей в себе политику, литературу, философию, религию и любой другой класс фактов. Романтизм ниспровергнул гетерономную, поучительную, морализующую, полезную историю, а позитивизм, в свою очередь, хвастался, что его история была *наукой*, самоцелью, как и любая другая наука, хотя, как и любая наука, она обеспечивала основу для практики и, следовательно, была пригодна для применения. Романтизм повысил уважение к эрудиции и дал толчок к общению между ней и историей. Но откуда эрудиция и филология позитивистского периода черпали ту гордость, которая заставляла их верить, что они сами были историей, как не из сознания, что они унаследовали от романтизма, который они сохранили и преувеличили? Откуда они унаследовали сущность своего метода, кроме (как отмечает Фютер Уэлл) романтического поиска примитивного, подлинного, бесхитростного, который проявился в Вольфе, положившем начало этому методу? Хорошо бы помнить, что Вольф был предромантиком, поклонником Оссиана и популярной поэзии. И, наконец, в чем смысл усилий позитивизма по поиску *причин* истории, последовательности исторических фактов, *единства факторов* и их зависимости от *высшей причины*, если не считать рассуждений самих романтиков о способе, цели и ценности развития? Всякий, кто обращает внимание на все эти и другие сходства, которые мы могли бы перечислить, должен прийти к выводу, что позитивизм относится к романтизму так же, как было просвещение к Ренессансу, то есть это не столько его антитеза, сколько логическое продолжение и преувеличение его предпосылок. Даже его окончательное превращение в теологию соответствует романтизму. В остальном это очевидный вопрос, ибо трансцендентность всегда остается трансцендентностью, независимо от того, мыслится ли она как трансцендентность Бога или разума, природы или материи. Но если рассматривать это как Материю или Природу, то эта натуралистическая и материалистическая пародия, которая поначалу кажется одиозной или смешной, на проблемы и концепции романтизма, на превращение идеи в причину, развития в эволюцию, духа в массу и тому подобное, которой поначалу можно было бы приписать неполноценность позитивистской историографии, напротив, для внимательного наблюдателя является прогрессом, достигнутым ею по отношению к романтизму. Эта пародия содержит энергичное отрицание истории как движимой внеземными силами, внешней конечностью, трансцендентальными законами, справедливыми как в ее мотиве, так и в ее общей тенденции, и соответствующее утверждение, что ее закон следует искать в реальности, которая едина и называется "природой". Позитивизм, который ни в коем случае не желал слышать ничего о "метафизике", имел в виду догматическую и трансцендентальную метафизику, проникшую в мышление Канта и его преемников; и цель его презрения была хорошей, хотя в конце концов он

смешал метафизику с философией вообще, или догматическую метафизику с критической, метафизику бытия с метафизикой разума и сам не был полностью свободен от того, с чем он взялся бороться. Но это не мешает его отвращению к "метафизике" и ограничению нас тем, что представляет для нас более непосредственный интерес, - "философией истории", - привести к прочным результатам. Благодаря позитивизму исторические труды стали менее наивными и богаче фактами, особенно в том классе фактов, которым пренебрегал романтизм, таких как склонности, которые называются естественными, процессы, которые называются дегенеративными или патологическими, духовные осложнения, которые называются психологическими иллюзиями, интересы, которые называются материальными, производство и распределение богатства или экономическая деятельность, факты силы или политической и революционной власти. Позитивизм, нацеленный на отрицание трансцендентности и на наблюдение того, что с ней связано, считал себя правым и был прав в этом отношении. И каждый из нас, кто уделяет должное внимание этому порядку вещей и обновляет это отрицание, собирает плоды позитивизма, и в этом отношении является позитивистом. Сами его противоречия имели то достоинство, что делали более очевидными противоречия, скрытые в романтической историографии. Следует признать эту заслугу самых экстравагантных доктрин позитивистов, таких как доктрина Тэна, согласно которой знание - это истинная галлюцинация и что человеческая мудрость - это случайность (*une rencontre*), которая предполагала иррациональность как нормальное состояние, подобно тому, как Ломброзо считал, что гениальность - это безумие. Другим примером этого является попытка обнаружить, каким образом гетерогенность и историческое разнообразие возникают, если постулируется однородность; и снова методический канон, согласно которому объяснение истории следует искать в причинности, но следует остановиться на гении и добродетели, которые лишены этого, потому что они отказываются принимать причинное объяснение или ужасающее Непознаваемое, которое было поставлено во главу истории реального после того, как поднялся такой шум вокруг науки-титана, готовой покорить небеса. Но поскольку романтизм оставил дух и природу без слияния, противостоящими друг другу, просто если вначале дух поглощал природу, не будучи в состоянии переварить ее (потому что, как было установлено, она была неперевариваемой), то теперь природа проделывала то же самое с духом и с тем же результатом. Это было настолько справедливо и логично, что немало старых идеалистов перешли к самому грубому материализму и позитивизму, и это признание в неспособности найти свой путь в этой путанице было одновременно поучительным и наводящим на размышления, как и недоумение, приукрашенное названием "агностицизм". И как точное утверждение позитивности истории представляло собой прогресс в мышлении, так и доведенная до крайности антитеза материализму была шагом вперед в подготовке новой проблемы и в новом способе решения проблемы. связь между духом и природой. *Oportet ut scandala, eveniant*, и это означает, что даже скандал, скандал абсурда и оскорбительной ложной критики человеческой совести, является продвижением вперед.

VIII

ВЫВОД НОВОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

Романтическое течение не только сохранило свои излишества во время господства позитивизма и, как мы показали, проникло даже в его натуралистическую антитезу, но и сохранилось в своей подлинной форме. И хотя мы не говорили о педантичных подражателях и консерваторах, значение которых невелико в истории мысли, то есть ограничено узкой сферой, в которой они были вынуждены мыслить самостоятельно — мы, тем не менее, зафиксировали сохранение романтизма в эклектике Ранке, который придерживался теорий Гумбольдта (другого "дипломата"). Идеалистические и романтические мотивы продолжали освещать интеллект и душу философов, от Гумбольдта до Лотце, от Гартмана до Вундта и тех, кто переписывался с ними в других странах. Подобное произошло в историографии в собственном смысле этого слова и не могло не произойти, потому что, если бы формулам агностицизма и позитивизма следовали буквально, весь свет мысли был бы погашен слепым механицизмом — то есть ничем — и никакое историческое представление было бы невозможно. Таким образом, политическая, социальная, философская, литературная и художественная история продолжала делать приобретения, если и не столь важные, как в романтический период (окружение было гораздо более благоприятным для естественных наук и математики, чем для истории), то заслуживающие внимания. Это изложено в обширном томе по историографии (я ссылаюсь на работу Фютера, уже несколько раз упоминавшуюся в этой связи). Там должное внимание будет уделено великой работе, проделанной Ранке, которую быстрота моего изложения побудила меня проиллюстрировать скорее в ее негативных аспектах, заставив меня, например, сослаться исключительно на противоречия в *Истории пап*, которая, несмотря на это, является шедевром. Убедительное качество романтического духа в его лучшем проявлении проявляется в типичном примере Тэна, который так простодушно натуралистичен в своих высказываниях и руководящих принципах своего творчества, но при этом так безудержно романтичен в отдельных случаях, как, например, в его характеристике французских поэтов или голландских и итальянских художников. Все это привело к тому, что он пришел к преувеличенному антиякобинскому романтизму своих *"Истоков современной Франции"*, точно так же, как Золя и другие веристы, эти словесные враги романтизма, были лиричны во всех своих произведениях, и лидер школы был вынужден завершать свои работы абстрактным лиризмом *"Четверостиший ангильцев"*. То, что было замечено у Тэна, следует применить к Баклю и к другим натуралистам и позитивистам, вынужденным быть историческими против своей воли, а также к позитивистам, которые стали последователями исторического материализма и обнаружили, что диалектика установилась в их доме, не будучи в состоянии объяснить, что это такое и откуда она взялась. Не все теоретики историографии проявили себя столь решительными и безумными натуралистами, как Бурдо и один или два других; на самом деле их было немного, и они пользовались более низкой репутацией. Среди большинства из них преобладал эклектизм, сочетание необходимости и свободы, масс и индивидуумов, причины и конца, природы и духа: даже философия истории была принята, если и не в какой-либо другой форме, то как *пожелание* или проблема, подлежащая обсуждению в удобное время (даже если это были греческие календы). Эклектизм также представлял собой величайшее разнообразие, от низкого уровня тривиальной организации концепций искусственным образом до высоких высот внутреннего труда, с которых в каждый момент казалось, что должно появиться новое евангелие, уже не эклектичное.

Эта последняя форма эклектизма и открытые попытки более или менее полного обновления романтического идеализма, а также романтических методов историографии стали более частыми с тех пор, как современное сознание отказалось от позитивизма и объявило о его

банкротстве. Но все это важно скорее как симптом реального прогресса в мышлении. И на новую современную философию интуиции и философию ценностей следует смотреть скорее как на симптомы, чем как на отражение прогресса в мышлении (я имею в виду в целом, а не в конкретных мыслях и теориях, которые часто вносят реальный вклад). Первый из них, однако, хотя и правильно критикует науку как экономическую конструкцию, бесполезную для истинного знания, затем продолжает замыкаться в непосредственном сознании, своего рода мистицизме, где историческая диалектика оказывается затопленной и задыхающейся; а второй, противопоставляя концепцию ценности как хранителя духа концепциям науки, подобно "философскому пещерному канему" (как сказал бы наш наделенный воображением Тари), оставляет открытым дуализм, который стоит на пути единства истории и мысли как истории. Поэтому, когда мы смотрим вокруг, мы не обнаруживаем *тойновой философии*, которая заложит основы и в то же время даст обоснование новой историографии, разрешив антитезу между творческим романтизмом и материалистическим позитивизмом. И ясно, что мы даже не в состоянии обсуждать такую философию как *требование*, потому что требование к конкретной философии само по себе является мышлением этой конкретной философии и, следовательно, является не требованием, а действительностью. Отсюда дилемма: либо ничего не говорить об этом, и в данном случае не говорить даже о позитивизме как о периоде, который был закрыт и вытеснен, либо говорить о новой философии как о чем-то живом и сущем именно потому, что оно действительно живет и существует. И поскольку отказаться от разговоров о ней стало невозможным из-за той самой критики, которой мы ее посвятили, ничего не остается, кроме как признать эту философию чем-то существующим, а не чем-то, на что можно ссылаться. Только мы не должны *смотреть вокруг себя*, чтобы увидеть, где это находится, а должны вернуться к *самим себе* и обратиться к мысли, которая вдохновила этот исторический очерк историографии, и ко всем историческим объяснениям, которые ему предшествовали. В философии, которую мы очертили, реальность утверждается как дух, не такой, который находится над миром или бродит по миру, но такой, который совпадает с миром; и природа была показана как момент и продукт самого этого духа, и поэтому дуализм (по крайней мере, тот, который беспокоил мысль от Фалеса до Спенсера) вытеснен, и трансцендентность всех видов, будь то материалистическая или теологическая по своему происхождению, также была вытеснена вместе с ним. Дух, который есть мир, есть дух, который развивается, и поэтому он одновременно един и разнообразен, вечное решение и вечная проблема, и его самосознание - это философия, которая есть его история, или история, которая есть его философия, каждая из которых по существу тождественна другой; и сознание тождественно с самосознанием, то есть в одно и то же время различно и едино с ним, как жизнь и мысль. Эта философия, которая находится в нас и является нашей, позволяет нам распознать ее — то есть распознать себя вне нас — в мышлении других людей, которое также является нашим мышлением, и обнаружить ее более или менее ясно и совершенно в других формах современной философии и более или менее ясно в современной историографии. У нас часто есть возможности осуществить это осознание, которое приносит большое духовное утешение. Например, совсем недавно, когда я писал эти страницы, мне в руки попала историческая работа историка, чистого историка (я выбираю этот пример среди многих), где в самом начале я прочитал слова, которые казались моими собственными: "Моя книга основана на убеждении, что немецкое историческое исследование должно возвыситься до более свободного движения и контакта с великими силами политической жизни и культуры, не отказываясь от драгоценной традиции своего метода, и что оно должно погрузиться в философию и политику, не испытывая ущерба в своей цели или сути, ибо только так оно может развить свою сокровенную суть и быть одновременно

всеобщий и национальный".^[1] Это философия нашего времени, которая является инициатором нового философского и историографического периода. Но невозможно написать историю этой философии и этой историографии, которая является субъектом, а не объектом, не по общепринятой причине, которую мы сочли ложной, поскольку она отделяет факт сознания от факта, а по другой причине: история, которую мы конструируем, - это история "эпох" или "великих периодов", и новый период является новым только потому, что это не период, то есть нечто закрытое. Мы не только не в состоянии описать его хронологические и географические очертания, потому что не знаем, какой промежуток времени он займет (будет ли он быстро развиваться через тридцать или сорок лет, или столкнется с препятствиями, но, тем не менее, продолжит свой путь в течение столетий?), какой охват стран он охватит (надолго ли он останется итальянским или немецким, ограниченным определенными итальянскими или немецкими кругами, или он быстро распространится во всех странах, как в общей культуре, так и в общественном образовании?), Но мы не в состоянии логически ограничить его ценность вне этих соображений. Причина этого в том, что для того, чтобы иметь возможность описать его ограничения, он обязательно должен был разработать свои антитезисы, то есть новые проблемы, которые безошибочно возникнут в результате его решений, а этого не произошло: мы сами плывем по волнам и не свернули наши паруса в порту, готовясь к новому путешествию. *Bis hierher ist das Bewusstsein gekommen* (Знание достигло этой точки в своем развитии), сказал Гегель в конце своих лекций по философии истории; и все же он не имел права так говорить, потому что его развитие, которое шло от бессознательного отношения к свободе к полному осознанию ее в немецком мире и в системе абсолютного идеализма, не допускало судебного преследования. Но мы вполне можем так сказать, поскольку преодолели абстрактность гегельянства.

^[1] Friedrich Meinecke, *Weltbürgerthum und Nationalstaat: Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates*, second edition, preface, p. vii. (München u. Berlin, Oldenburg, 1911.)